

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS - DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

Diego Dhermani Lopes Germano

ENTRE NATUREZAS E TERRITORIALIDADES: UM ESTUDO DE CASO SOBRE
PROCESSOS DE DES-RETERRITORIZAÇÃO DAS RELIGIÕES DE TERREIRO NA
CIDADE DE JUIZ DE FORA-MG

JUIZ DE FORA

2020

DIEGO DHERMANI LOPES GERMANO

**ENTRE NATUREZAS E TERRITORIALIDADES: UM ESTUDO DE CASO SOBRE
PROCESSOS DE DES-RETERRITORIZAÇÃO DAS RELIGIÕES DE TERREIRO NA
CIDADE DE JUIZ DE FORA-MG**

Dissertação de mestrado apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Juiz de Fora/UFJF, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em geografia. Área de concentração: dinâmicas socioespaciais.

Orientador (a): Leonardo de Oliveira Carneiro

JUIZ DE FORA

2020

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Germano , Diego Dhermani Lopes.

ENTRE NATUREZAS E TERRITORIALIDADES : UM ESTUDO DE CASO SOBRE PROCESSOS DE DES-RETERRITORIZAÇÃO DAS RELIGIÕES DE TERREIRO NA CIDADE DE JUIZ DE FORÁ-MG / Diego Dhermani Lopes Germano . -- 2020.

210 p.

Orientador: Leonardo de Oliveira Carneiro

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz

de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2020.

1. Povos e Comunidades Tradicionais. 2. Religiões de Matriz Africana. 3. Territorialidades e desterritorializações . 4. Racismo Religioso . 5. Racismo Ambiental. I. Carneiro, Leonardo de Oliveira, orient. II. Título.

Diego Dhermani Lopes Germano

**ENTRE NATUREZAS E TERRITORIALIDADES: UM ESTUDO DE CASO SOBRE
PROCESSOS DE DES-RETERRITORIZAÇÃO DAS RELIGIÕES DE TERREIRO NA
CIDADE DE JUIZ DE FORA-MG**

Dissertação de mestrado apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Juiz de Fora/UFJF, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em geografia. Área de concentração: dinâmicas socioespaciais.

Aprovada em 15 de dezembro de 2020

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Leonardo de Oliveira Carneiro - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

Prof. Dr. Renato Emerson dos Santos
Instituto de Pesquisa, Planejamento Urbano e Regional - IPPUR

Prof. Dr^a Mary Anne Vieira Silva
Universidade Federal de Goiás - UFG

Em memória de Maria Aparecida Lopes dos Reis, minha Tia Preta,
e de Iracema Salomé, Mãe de Santo do Pé de Ferro.
Com amor.

Dedico a todo povo de terreiro de Juiz de Fora, em especial aos queridos do
Pé de Ferro e aos guias espirituais que me acompanham.

Cumprimento a todos e todas que lutam, contra o racismo, pela liberdade
religiosa, e por um mundo onde se valha o exercício da coexistência.

AGRADECIMENTOS

Certa vez com a voz entre os toques do atabaque e o seu estalar de dedos, um caboclo de umbanda me disse que agradecer é reconhecer a importância e o valor de quem caminha ao nosso lado, é se deparar com a pequenez de nossa existência, que só se engrandece na coletividade.

Agradeço, portanto, aos orixás que regem meu ori. Forças que pulsam em mim nas alegrias e nas paixões, na festa e na luta, nas encruzilhadas que abrem caminhos para transformar, o eu e o mundo.

Aos meus pais, pela vida e por terem entregue em minhas mãos os instrumentos para caminhar neste mundo. Aos meus irmãos e irmãs pelo afeto entre nós.

A comunidade espiritual e carnal da Tenda Umbandista Luz Amor e Caridade, terreiro que me acolheu como filho e que contribui para este trabalho.

Agradeço aos queridos integrantes do Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda, o Pé de Ferro, em especial à Dona Iracema (que renasce como ancestral depois de sua morte no dia 24 de dezembro de 2020), sua irmã Carmen e seu esposo e viúvo Jorge, todos meus familiares, que resistem e preservam a tradição e cultura afro-brasileira num dos terreiros mais antigos da cidade, e que grandemente contribuíram com todas as páginas desta produção.

Aos integrantes do Movimento Negro Unificado de Juiz de Fora (MNU-JF) e do Instituto Feijão de Ogun, em especial ao Paulo Azarias, parceiro na luta antirracista e pela liberdade religiosa em Juiz de Fora, ao Professor Gustavo Soldati e todo pessoal do Jardim Botânico da UFJF com quem pude construir os trajetos de pesquisa-ação desta empreitada.

Ao Júlio de Omolu, Marcelo Mojubará, e a todo povo do seu barracão. Ao João de Omolu e Vicente de Oxóssi, e aos membros de sua casa de santo. Ambos me receberam com boa vontade e boas palavras, nas suas casas de candomblé onde fizemos algumas de nossas entrevistas.

Ao Lucas Alves Emanuel Efélio pelo companheirismo, pelo cuidado, pela escuta e atenção no decorrer deste percurso.

Ao Albert e à Bárbara, pela amizade cheia de afeto, cumplicidade e deboche, pela confiança que depositam nas minhas ideias e no meu trabalho e por terem “coorientado” informalmente esta pesquisa através da leitura atenta e crítica dos meus escritos.

Aos companheiros de mestrado, Elisângela, Fabiana e Ivan, e aos amigos e amigas da geografia, do laboratório Kizomba Namata.

Ao Léo, pela acolhida do projeto deste trabalho, pelos direcionamentos e orientação, pela confiança nas minhas escolhas e também aos professores: Maria Lúcia, Denilson Araújo e Wagner Batella, pelas contribuições.

À todos e todas, trabalhadores e trabalhadoras, Marias e Josés, assim como meus pais, que sustentam a universidade pública brasileira, e garantem ensino, pesquisa e extensão de qualidade e gratuitamente para este país.

À CAPES pelo financiamento deste trabalho.

Obrigado.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo lançar um olhar geográfico sobre como as religiões de terreiro, a umbanda e o candomblé especificamente, constituem suas territorialidades na cidade de Juiz de Fora-MG. Buscamos a partir disso contribuir com um projeto encabeçado pelo Instituto Feijão de Ogun, que visa garantir o acesso a um espaço de uso coletivo na cidade onde as religiões de terreiro possam manter suas práticas tradicionais através das ritualísticas nos “domínios naturais” de suas divindades, o que entendemos como processo de reterritorialização. Dessa forma, nos inserimos no campo das metodologias participativas, em especial da participação-observante e da pesquisa-ação. Analisando os dados que levantamos em trabalhos de campo, entrevistas, reuniões e seminários com os grupos envolvidos e não envolvidos no projeto supracitado, algumas questões saltam os olhos: o significado da natureza para a umbanda e o candomblé, e os impactos do racismo sobre essas religiões. A partir desses dois elementos, essa pesquisa que é fundamentada no debate decolonial, reflete acerca dos discursos sobre a natureza e sua preservação, a raça e o racismo, com ênfase nas suas dimensões ambiental e religiosa.

Palavras-chave: Religiões de matriz africana. Territorialidade. Natureza. Racismo ambiental. Intolerância religiosa.

ABSTRACT

This work aims to look through geography about how the religions of umbanda and candomblé specifically build their territoriality in the city of Juiz de Fora, in Minas Gerais. We are searching from that, to contribute to a project led by Feijão de Ogun Institute, that tries to ensure access to a public space in the city where the afrobrasilian religions can maintain your rituals in the “natural domains” of their deities, which we understand as a reterritorialization process, this way we are inserted in the field of participatory methodologies, in particular in participant observation and action research. Analyzing the data that we collect in fieldworks, interviews, meetings and seminars with groups engaged and not engaged in the mentioned project, some questions are more relevant: the meaning of nature to umbanda and candomblé, and the impacts of racisms upon this religions, and starting from this two points, this research is developed based on decolonial debate, reflecting on speeches about nature and its preservation, race and racism, with an emphasis on the environmental and religious dimensions.

Key-words: African-based religions. Territoriality. Nature. Environmental racism. Religious intolerance.

Lista de figuras

Figura 01: Placa da PJF, IEF, Governo de Minas	31
Figura 02: Placa da PJF, IEF, Governo de Minas	32
Figura 03: Velas firmadas na entrada da mata	33
Figura 04: Prédio em construção do Hospital Universitário	37
Figura 05: Cartaz do I seminário dos Povos de Terreiro	65
Figura 06: I Seminário dos Povos de Terreiro	71
Figura 07: I Seminário dos Povos de Terreiro	72
Figura 08: Cartaz da Festa do Preto Velho	94
Figura 09: Festa do Preto Velho no Parque da Lajinha em Juiz de Fora - anos 80	95
Figura 10: Oferta para Oxóssi	122

Lista de siglas

CENARAB - Centro Nacional das Religiões de Matriz Africana

FREDETOC - Federação Regional de Defesa da Religião Umbanda e Tradição dos Orixás e Cultura – Juiz de Fora, Zona da Mata e Vertentes de Minas Gerais

GEA - Grupo de Educação Ambiental

GTA - Grupo de Trabalhos Amazônicos

IBREM - Igreja Batista Resplandecente Estrela da Manhã

IFO - Instituto Feijão de Ogun

INTECAB - Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira

LIXARTE - Associação de

MNU - Movimento Negro Unificado

OAB - Ordem dos Advogados do Brasil

Rede SAPOQUI - Rede de Saberes dos Povos Quilombolas

RENAF - Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde

SINTUFEJUF - Sindicato dos trabalhadores em educação da UFJF

SINSERPU - Sindicato dos servidores públicos de Juiz de Fora

SINTTEL - Sindicato dos trabalhadores das empresas de telecomunicações

UFJF - Universidade Federal de Juiz de Fora

UFV - Universidade Federal de Viçosa

SUMÁRIO

Introdução: um problema espacial	12
1) Das encruzilhadas, novos caminhos: participação-observante.	23
1.1) Conselho de vó	25
1.2) Participar - pesquisar	27
1.3) Silêncio nas matas	30
2) As ferramentas de Ogun - Caminhos que nos levam à guerra: pesquisa-ação como instrumento de luta dos povos de terreiro.	50
2.1) Primeiro encontro	69
2.2) XVI Feijão de Ogun	78
3) Entre naturezas: ciência, cosmovisão e territorialidades	90
3.1) Análise sobre o Plano de Manejo Ambiental e decreto nº 11/266	102
3.2) Sob o domínio do método e da razão.	113
3.3) Nas matas tem caçador	122
4) Raça e racismos: desterritorializações	144
4.1) Estruturas da clausura	148
4.2) Colonialidade	164
4.3) Intolerância religiosa: afrotopofobia e santuarização do território	178
4.4) Racismo ambiental	188
5) Considerações finais	196
Referências bibliográficas	201

Introdução: um problema espacial

No início do ano de 2015, uma amiga de muitos anos me convidou para ir a um terreiro de umbanda que havia conhecido recentemente.

Aceitei o convite despretensiosamente, mas havia algumas motivações latentes.

Há anos havia rompido com o catolicismo como profissão de fé, por me ver, assim como tantos outros iguais a mim, sem lugar numa religião aproximada de vertentes conservadoras, comprometida, histórica e atualmente, teológica e institucionalmente com o racismo que funda a sociedade brasileira, com o machismo, e a LGBTIfobia, tão destruidores da humanidade do nosso povo. O reconhecimento de si, é como uma caminhada, que em certa hora, chega numa encruzilhada onde o corpo do eu, se vê atravessado pela estrada do mundo e aí se reconhece este mundo “percorrido” pelo eu na sua subjetivação. A construção da consciência do que significa ser um homem negro, gay, pobre e morador de periferia numa cidade média brasileira, implica muitas vezes em rupturas, com nós mesmos e com o que está do “lado de fora”. Desde quando rompi com o catolicismo, não me envolvi com outras religiosidades, apesar de sentir a vontade de manter um cuidado espiritual interior.

Junto da necessidade deste cuidado, outra força me motivou a aceitar o convite. No início de 2015, eu havia voltado para Juiz de Fora/MG depois de um breve intercâmbio na Universidade de Évora, que fica na homônima pequena capital do tradicional estado do Alentejo em Portugal.

Vale dizer que a Universidade de Évora (uma das mais tradicionais do país, fundada no século XVI), assim como outras instituições portuguesas em que intercambistas juizforanos estudaram na mesma época, não correspondem ao mito colonial, e ao complexo de vira-lata, que insiste numa suposta superioridade intelectual, cultural, civilizatória da Europa e Estados Unidos, sobre nós, latinoamericanos. Mesmo tendo sido breve a experiência lusa, não poderia negar que apesar das muitas contradições e problemas que vivenciamos no ensino superior brasileiro, em termos de ensino, pesquisa, políticas de acesso e permanência, estamos mais avançados do que aqueles que ainda preservam o sentimento de metrópole colonial.

Numa disciplina chamada “Impérios e descolonizações”, que se propunha a debater criticamente o colonialismo e os processos de independência na África, num dos primeiros

textos da disciplina, logo nas páginas iniciais, sem nenhum pudor o autor dizia, ignorando a violência colonial em suas muitas caras e artimanhas, que as colônias africanas endividaram Portugal, que tentou solidariamente desenvolvê-las, e o professor com essa ideia, concordava.

Na secretaria de relações internacionais da Universidade de Évora, nos indagaram, de maneira “amigável” e descontraída: *Eh pá! mas o que seria do Brasil, se não fosse Portugal?*”. Apesar da imaginação decolonial que a pergunta permite, o sentimento com que fora feita, era o mesmo que tem um criador que se depara com sua criatura, certamente menor do que ele. Isso se repete numa outra ocasião, com outras pessoas, que disseram: *mas a mulata brasileira?!...se não fossem os portugueses não existiria!*

Essa racionalidade colonial, no entanto, não se restringia à academia e era compartilhada por muitas pessoas naquela cidade. O “senhorio” (dono de um imóvel alugado) de nossa casa que foi à África lutar contra as rebeliões e levantes por independência, dizia que os africanos eram ingratos com Portugal. Nas ruas do centro histórico da pequena Évora, e das cidades maiores e cosmopolitas como Porto e Lisboa, não era difícil cruzar com monumentos, obeliscos, bustos, ruas, praças, que homenageavam os “descobridores” e colonizadores.

E os corpos negros brasileiros, africanos, latinos, não passavam impunes sob o olhar vertical das manifestações da matriz de poder colonial, das inanimadas e das vivas, dos corpos brancos. Quando os negros brasileiros, africanos, latinos, se encontraram naquelas ruas havia sempre um olhar fixo nos olhos, de quem se reconhece neste outro, que pode não vir da mesma terra, mas é também um negro neste mundo que nos odeia. As tantas diferenças não eram suficientes para impedir que houvesse uma solidariedade silenciosa e aguerrida à resistência. Estar tão vulnerável naquele (des)lugar desconhecido e hostil, provocava em nós um outro olhar sobre a nossa casa, para onde voltamos e estamos entre iguais, em alguma segurança e também incita a vontade de se apropriar daquilo que é nosso, como forma de resistência, da cultura, da intelectualidade, da corporeidade tão vulgarizada, sexualizada e objetificada dos corpos marginais, vistos pelos olhos brancos dos portugueses com repulsa, estranheza, deboche e desejo.

Neste movimento de apropriação da cultura negra brasileira, frente à cultura colonial portuguesa, vieram os orixás e entidades sagradas da umbanda e do candomblé, através da música, das literaturas, das trocas de ideias e experiências entre outros intercambistas do Brasil.

Os deuses e guias espirituais das religiosidades afro brasileiras, no entanto, não eram estranhos para mim. Meus pais e outras pessoas da família já foram umbandistas (ao mesmo tempo em que eram católicos, numa dupla pertença religiosa como muitas pessoas fazem ainda hoje) e durante a infância e adolescência, fui a alguns terreiros. Um deles foi o Pé de Ferro ou Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda, como é oficialmente nomeado, uma das casas mais antigas da cidade, fundada por integrantes das famílias Lopes e Germano, (das quais descendo por parte de mãe e pai, respectivamente) por volta de 1930, no bairro Dom Bosco, onde morei quando criança.

De volta ao Brasil, a vontade de dar atenção à dimensão espiritual se somou à toda essa experiência no “mundo colonial”, que descambou neste retorno a uma “Razão negra” positiva e potente nos termos de Achille Mbembe (2019) e num outro “Tornar-se negro” (ou reafirmar e fortalecer) politicamente - e espiritualmente também - de Neusa Santos Sousa. Diria que começa neste contexto, minha aproximação com o decolonialismo que serve de referencial teórico para este trabalho que se faz na esteira de uma “Geografia e giro descolonial” (CRUZ e OLIVEIRA, 2017), somando-se à autores do mesmo caldo como Quijano (2010), Porto-Gonçalves (2018), Grosfoguel (2010, 2019) e Maldonado-Torres (2019).

Retomando a narrativa que a frente chega ao problema de pesquisa deste trabalho, em 2015, depois do intercâmbio, rondava minha cabeça a vontade de me aproximar das religiões afro-brasileiras, e o convite para ir à um terreiro de umbanda chegou logo.

Atravessamos a cidade de carro para ir ao terreiro. O lugar era muito distante do e em certa altura do trajeto, depois de bastante afastados do centro e das regiões na periferia geográfica da cidade, precisávamos seguir por uma estrada de terra, acidentada e estreita, onde não se chegava de ônibus. A gira, como são chamadas os rituais umbandistas, espacialmente organizados em correntes geralmente (semi) circulares em que a energia possa girar por entre os corpos, era um trabalho dos pretos e pretas velhas, os vovôs e vovós da umbanda.

São espíritos de negros e negras idosos que viveram sob o regime escravocrata e sofreram suas violências. São conselheiros, curandeiros, conhecedores de magias, mandingas, rezas e benzeções e dos segredos das ervas. Costumam usar chapéu de palha, terços, bengalas, cachimbos e ramos de folhas. Se vestem com roupas brancas: os vovôs de calças, camisas de botão, as vovós de saias de renda. Às vezes usam trajes quadriculados em preto e

branco, as mesmas cores das velas que algumas destas entidades acendem. Andam curvados, bem devagarinho, às vezes apoiados em bengalas ou nos próprios joelhos. Alguns têm dificuldades maiores e pouco se mexem, outros são cegos de um, ou dos dois olhos. São marcas da violência colonial que esses espíritos trazem nas suas manifestações que se “materializam” nos corpos dos médiuns que recebem estas entidades.

As giras começaram por volta das 15 horas. Primeiro fez-se a prece de Cáritas (oração similar ao “pai nosso”, mas de tradição espírita) e cantaram pontos de umbanda durante a defumação de ervas típicas dos ritos afro-brasileiros, para “descarregar” energias ruins, atrair as boas. Tudo acontecia sob um caramanchão, como um quiosque em formato circular, com estruturas de vigas e colunas de madeira, o telhado era uma cobertura feita de palhas secas e o chão de blocos de pedra. Era um espaço pequeno e apertado para o grupo que compunha o terreiro, de quinze a vinte pessoas, por isso nós que éramos consulentes, cerca de vinte ou mais, ficávamos do lado de fora do caramanchão, sentados em pequenos bancos de madeira. Era um terreiro majoritariamente branco, feminino e jovem, assim como a assistência (os consulentes), boa parte dos presentes não passavam dos 40 e muitos tinham menos de 30 anos, principalmente no corpo mediúnico.

Havia uma mesa retangular, grande, feita de madeira e coberta com uma toalha branca que ocupava um lugar “inicial” naquela estrutura circular, como se fosse o ponto de início e fim de um ciclo, era o congá, ou gongá, o altar religioso da umbanda onde estavam (no caso deste terreiro) sobre a mesa, as imagem de Jesus Cristo (sincretizado com o orixá Oxalá) ao centro, à sua direita São Jerônimo (sincretizado com Xangô - junto de São João Batista), Santa Bárbara (Iansã) e Nossa Senhora Aparecida (Oxum), a esquerda, estavam São Jorge (Ogum) e São Sebastião (Oxóssi), Iemanjá e São Cosme e Damião (Ibeji - Erê). Na parte frontal da mesa, três grandes copos cheios de água ao limite, e em frente a cada um deles, uma vela branca acesa. Sob a mesa, mais um copo de água e outra vela, de cada lado do copo pequenas imagens cobertas em parte pela toalha que caía sobre elas.

Ao lado direito do congá, estão posicionados o ogã¹ e seu atabaque que tem uma vela firmada a sua frente, junto da Mãe de Santo² toca a gira, ritmando a energia que corre com

¹ Ogã é um cargo/função que integra a hierarquia da comunidade religiosa da Umbanda e do Candomblé (apresentando diferenças entre elas), e é designada a pessoas escolhidas especificamente para esse posto. Na umbanda é o responsável por tocar os atabaques e outros instrumentos e pode também ser chamado por atabaqueiro. No candomblé, além dessa função musical, desempenha outros papeis como o abate religioso.

² Mãe de Santo/Pai de Santo, ou Iyalorixá/Babalorixá, ou Doné/Doté, ou Mametu/Tatetu, respectivamente, são os sacerdotes principais da Umbanda e do Candomblé e suas nações. São as autoridades principais, que lideram

toques mais ou menos acelerados, com outras células musicais e sonoridades, a depender do trabalho que se faz, da entidade que se manifesta, da energia que pulsa. Ao lado dos atabaques, segue, até a outra ponta da mesa do congá, uma corrente circular de médiuns, filhos e filhas da casa que ficam lado a lado no ritual. As entidades se manifestam nos seus corpos e quando incorporadas circulam pelo terreiro saudando os assentamentos e firmezas (lugares específicos do terreiro, com fundamentos do rito) da casa, as outras entidades e autoridades. Em seguida, se sentam e desenham no chão, com pomba (giz usado nos rituais de terreiro) os pontos riscados, símbolos que representam as entidades, como assinaturas dos espíritos que se manifestam e que também servem nas magias, feitiços e realizações das entidades incorporadas. Junto dos pontos riscados, alguns utensílios dos pretos e pretas velhas: velas, cachimbos, ervas, terços e rosários, pequeninas imagens, alguidares.

O rito se desenrola com a mesma serenidade de uma conversa com um mais velho embalado pelo atabaque, e com cheiro de café e cachimbo, degustados por estas entidades. Aos poucos, os consulentes vão sendo chamados para conversarem com os guias espirituais, são defumados com cachimbo e folhas, e tomam o passe em que as energias do consulente são re-equilibradas. Em certa altura, a luz do sol já baixa no céu, deixa o terreiro num lusco-fusco, e a silhueta dos pretos e pretas velhas é levemente iluminada pelas velas em seus pés e do altar. Até hoje guardo este momento com muito carinho, pela beleza sutil e por ter sido a primeira gira que participei na Tenda Umbandista Luz Amor e Caridade - TULAC, terreiro do qual faço parte até hoje desde o fim de 2015 e início de 2016, quando ingressei como um dos ogãs da casa.

Minha iniciação na umbanda através da TULAC, no entanto, não aconteceu naquele espaço. O caramanchão onde conversei com os pretos velhos Pai Tomás e Pai Joaquim (este último o dono³ do terreiro), não era propriedade da TULAC, era parte de um pequeno sítio “abandonado” que pertencia a uma filha de santo da casa que emprestou temporariamente o espaço para a sua família de santo, enquanto não encontrava compradores para o imóvel à venda. Por isso, não havia luz elétrica, não havia banheiros, não havia água encanada e potável, não havia um lugar para guardar os pertences das pessoas, nem cozinha para os

a comunidade do terreiro, seus rituais e demais atividades. Geralmente são escolhidas/os pelas divindades e pelas “linhas de sucessão” para desempenhar sua função.

³ A entidade que é “dona” do terreiro é a que chefia o conjunto de médiuns e guias espirituais da casa. É uma liderança para os guias espirituais e para nós que estamos vivos e geralmente se incorpora com o pai ou mãe de santo do terreiro. Algumas casas inclusive levam no seu nome o nome dos guias que mandam no terreiro. Por ex: Casa de Umbanda Vovó Maria Redonda. (nome inventado)

preparos das comidas dos orixás e entidades, ou das ervas do defumador, tão pouco salas onde pudessem acontecer trabalhos reservados para não expor as pessoas, ou proteção contra as chuvas ou segurança. Era um espaço pequeno, longe, desconfortável, sem estrutura e conforto. Mas nos serviu durante aquele tempo.

A cada quinzena, a TULAC era montada e desmontada sob aquele teto de palha, pois como o espaço era emprestado e podia ser vendido a qualquer momento, e era desprotegido, não se podia deixar os objetos sagrados e profanos do terreiro ali, vulneráveis. Então a cada gira que acontecia, era necessário transportar a mesa central, os bancos, o atabaque, as imagens das entidades e orixás, água, alimentos, velas, ervas, indumentárias, e tantos outros itens usados numa gira, que durava quase um dia inteiro, entre a montagem de espaço ritual, a gira, e o desmonte de tudo que havia ali.

A TULAC estava naquele lugar improvisado porque o terreiro havia sido despejado do lugar onde funcionava anteriormente, o campo São Carlos, que fica no bairro JK, periferia próxima ao centro da cidade, na região sudeste de Juiz de Fora. O campo São Carlos era um espaço com campo de futebol e salão de eventos, voltado para atividades da comunidade local. Não era no entanto um espaço “público”, apesar de ser de uso coletivo. A TULAC desde 2011 havia alugado uma das dependências do lugar que não era movimentado, para tocar suas giras semanais que na época, tinha apenas cinco ou seis médiuns e também poucos assistidos. O lugar fora escolhido pelo preço barato do aluguel que cabia no orçamento daquela pequena família de santo.

De 2011 ao fim de 2014 o terreiro tocou seus trabalhos e cresceu, chegando a ser composto por 20 médiuns. Foram, contudo, tempos conflituosos. Como o espaço do campo São Carlos não era exclusivo do terreiro, era preciso conviver com outras atividades locais, uma delas, o tráfico e consumo de drogas que acontecia nas proximidades do salão onde se faziam as giras. Não houveram conflitos com traficantes e usuários, apesar da situação ser melindrosa, porém, houveram ataques vindos de outros lugares e sujeitos.

Certa vez, um homem foi pego, literalmente de calças na mão, defecando na porta do terreiro durante uma gira. Numa outra ocasião vizinhos da rua atiraram pedras na casa, que atingiram o telhado, o vidro das janelas, entraram no terreiro e por pouco não acertaram as pessoas que estavam no rito. Algumas vezes ameaçavam denunciar a TULAC para a polícia por conta do barulho ou por outros motivos, tão incapazes de esconder a intolerância religiosa, verdadeiro fundamento de todas essas ações recorrentes. No ano de 2014 por fim,

chega-se ao limite destes ataques e a TULAC recebe sem motivos ou avisos prévios, uma ordem de despejo do imóvel alugado.

Daí foi-se do campo São Carlos ao caramanchão, também chamada por nós que somos da casa como “a granja”. Em outubro de 2015, “atrasada” no calendário religioso da umbanda, numa gira em homenagem à Cosme, Damião e Doum, e aos Erês⁴ (espíritos de crianças), o terreiro retoma suas atividades num novo espaço, já que a granja, apesar de suprir a necessidade momentânea, era precária e o trabalho se tornava extremamente desgastante.

Neste último espaço, que fica no Bairro de Lourdes, próximo ao campo São Carlos, permanecemos até hoje.

O lugar é um galpão que já foi usado como supermercado e como uma pequena fábrica de tecidos. É localizado numa das últimas ruas do bairro, um fundo de vale que de um lado tem um condomínio de classe média/alta, e do outro, uma encosta ocupada por pessoas pobres. O galpão divide paredes com residências e uma mercearia/buteco que triplicou de tamanho depois da chegada de nossa casa (corpo de médiuns e consulentes), que sempre consomem alguma coisa no estabelecimento.

De 2015 a 2019 a casa cresceu de forma significativa. Somos agora quase 50 filhos e filhas de santo (o número cresceu sobretudo nos últimos dois anos). Entre os assistidos o número flutua a cada gira, porém desde meados de 2018 é muito raro termos menos de 100 consulentes a cada trabalho, porém, já houveram dias em que haviam 230 assistidos na casa.

Os números nos fazem imaginar um grande galpão que comporte todas essas pessoas minimamente, no entanto, a realidade é oposta. O galpão é um espaço retangular de mais ou menos 115m², a frente duas grandes portas (que ficam sempre fechadas) metálicas de rollup⁵ como as que se usam em estabelecimentos comerciais, ao lado um terceiro portão metálico pequeno, que é por onde entramos e saímos do terreiro. O chão é de ardósia e as paredes revestidas com piso e pintura em branco. O teto é de telha galvanizada e há duas colunas de ferro no centro do terreiro, do teto ao chão. Na parede dos fundos, dois basculantes pequenos e na parede perpendicular, mais um, que dá para o corredor da mercearia ao lado, essas são as únicas “janelas” do lugar. Há divisões espaciais internas feitas pela nossa mãe de santo, com

⁴ Erês na Umbanda são espíritos de crianças. São entidades alegres, festeiras e traquinas. Comem doces típicos da cultura brasileira, balas, bolos, pipoca, frutas, sucos e refrigerantes. Durante as giras, brincam, dançam, conversam com os consulentes e fazem suas magias. São relacionadas aos Ibejis - Orixás crianças e gêmeos - e a São Cosme e Damião, sincretizado com as divindades africanas.

⁵ Portas de metal que se movimentam verticalmente. Utilizadas principalmente em bares e outros estabelecimentos comerciais.

cercas de bambus e fitas adesivas no chão: um espaço pequeno para os assentamentos dos exus e pombagiras⁶, o espaço da gira que fica logo ao lado, seis pontos de firmeza dos guias e orixás (quatro ficam nas extremidades do espaço central da gira, um deles fica na porta e outro ao centro), uma pequena cozinha onde ficam utensílios do terreiro. Na área delimitada para o rito, ficam os bancos de cada médium lado a lado, numa sequência que se inicia no congá e também termina nele, num círculo. Por fora, bancos para os assistidos encostados nas paredes e em paralelo, dois banheiros e uma pia.

Há ainda outras disposições espaciais que não cabem de ser relatadas aqui, pois não eram lugares que podíamos acessar como o quintal do galpão e uma lavanderia no mesmo lugar. O que nos importa é perceber que este espaço, que é o que até então podemos pagar, é absolutamente pequeno, desconfortável, limitante e “insalubre”. Nos dias de calor, a telha galvanizada, o chão de ardósia, a quantidade de pessoas e a energia corrente, fazem do terreiro uma estufa quente e abafada. Não há ventilação por conta das poucas e pequenas janelas, e portas, e pouca luminosidade. No último ano, improvisamos duas “claraboias” no teto que podemos abrir e fechar, para melhorar a circulação de ar e luminosidade, mas que não mudam significativamente o cenário.

Muitas das nossas ritualísticas são limitadas pela falta de espaço. Aos poucos, com a crescente quantidade de pessoas na casa, tanto médiuns quanto consulentes, as entidades foram ficando sem espaço para dançar, para se locomover, para fazer trabalhos que demandam uma área maior. A quantidade de consulentes é um fator importante nessa dinâmica, mas até então, não houve decisão da casa de limitar o número de assistidos, a fim de cumprir com sua “função” de acolher tanta gente que busca ali os caminhos abertos para resolver o desemprego, a cura para problemas de saúde física e mental, a orientação para o cuidado espiritual, entre tantas outras demandas.

Apesar desse aperto e problema espacial, ali, não se tem um galpão somente, tem se um terreiro, um espaço sagrado, de culto aos orixás e entidades sagradas, um lugar de axé, uma casa de santo, de umbanda, de fé. Nas palavras de Muniz Sodré (2019), “um ‘entrelugar’ - uma zona de interseção entre o invisível [...] e o visível [...] - habitado por princípios cósmicos e representações de ancestralidade” (2019, p.77).

⁶ Exús e Pombagiras (ou pombogira) são guias espirituais que se manifestam na Umbanda e no Candomblé. São guardiões e guardiãs, espíritos protetores, de muito conhecimento e sabedoria. Trazem as experiências da vida nas ruas, da boemia, da festa, da malandragem e da força feminina.

Há cerca de dois anos estamos nos mobilizando para arrecadar fundos e então comprar um espaço onde possamos construir um terreiro da forma como fomos orientados pelos guias espirituais da casa, com os fundamentos e espaços necessários, porém existem alguns entraves de acesso, como: 1) o alto preço dos terrenos mais acessíveis; 2) a distância e pouca acessibilidade dos terrenos baratos (deve-se considerar que no terreiro há pessoas com deficiências físicas e outras muitas sem meios de transporte próprios); 3) a presença de outros moradores próximos à terrenos “disponíveis” que podem eventualmente, como nos outros lugares onde a TULAC já esteve, ser intolerantes e atacar a casa; 4) a necessidade de um “espaço verde”, onde possamos plantar ervas sagradas, medicinais e realizar outros trabalhos.

Neste ponto, o problema espacial da TULAC, se insere num contexto mais amplo, até mesmo porque, no caos da crise urbana, a adaptação “plástica” dos terreiros aos espaços que “restam”:

“[...] tornou-se bastante operativa na escassez imobiliária[...] O terreiro - que já é um espaço refeito, com vistas às especificidades territoriais brasileiras - passou a conter-se em apenas uma casa, às vezes numa parte da casa ou em pequena sala anexa a um barraco residencial. Por mais comum que fosse, o espaço sacralizava-se por meio de rituais adequados e pela presença de representações mítico-religiosas de origem negra (eguns e orixás reelaborados: pretos-velhos, caboclos, boiadeiros, exus, encantados) ou branco-católica (São Jorge, Cosme e Damião, São Sebastião e outros) analogicamente aproveitadas.” (SODRÉ, 2019, p77)

O problema espacial vivido por muitos terreiros, é portanto (e também) um problema urbano, está inserido no conjunto de contradições que permeiam as cidades brasileiras, sendo um elemento presente na história de muitas casas de umbanda e candomblé que se deparam com essa realidade e conflito. Devemos considerar em tempo, que as religiões de terreiro surgem, enquanto expressões da cultura, religiosidade e tradições negras afro-brasileira, marginalmente nas periferias das cidades, junto de tantos outros grupos subalternizados onto-espacialmente pelos padrões de poderes de ordem raciais, sexuais, espirituais, políticas, epistêmicas (SANTOS, 2017, p60), que produzem hierarquias e segregações socioespaciais.

As cidades brasileiras, dado o racismo que as constitui, e o vínculo institucional, arquitetônico, cultural, religioso e histórico com o catolicismo cristão, são espaços hostis às religiosidades de matriz afro-brasileira. Através de violências materiais e simbólicas, controles espaciais institucionais ou não (como a vigilância e abuso policial e políticas ambientais), e regulamentações, as cidades brasileiras e seus atores sociais e políticos, produzem a marginalização dos terreiros de umbanda e candomblé, que são tolhidos de suas

práticas religiosas dentro e fora do espaço religioso, violentados e por fim, muitas vezes, fechados diante da força da intolerância religiosa.

Este processo é estruturado e acirrado pelo fato de que são justamente os sujeitos subjugados por esses padrões coloniais de poder que historicamente originam e compõem os terreiros de umbanda e candomblé: mulheres, negros, LGBTQIA+, etc. São pessoas que na perspectiva econômica são estruturalmente exploradas, e desprovidas de poder de acesso e consumo, ou seja, tem poucas possibilidades de comprar o solo urbano e construir sobre ele, seja suas casas ou seus terreiros. A ocupação de espaços outros, externos aos terreiros, é igualmente impedida, rechaçada. Cabe às religiões de terreiro no espaço urbano, o lugar do ocultamento, da invisibilização, do cerceamento.

A história das religiões de terreiro é feita de resistências e muitas lutas: pela vida da população negra, pela manutenção dos modos de vida e tradições dos povos negros da diáspora, pelo território, pelo meio ambiente, pela democracia e liberdade religiosa, para permanecer na cidade e tantas outras. Nos fundos do quintal, nos morros e periferias foi onde os terreiros surgiram, engendrando a festa, o profano e o sagrado na resistência política. De certa forma, estes sujeitos, umbandistas e candomblecistas, em última análise, se aproximam politicamente daqueles que lutam pelo “direito à cidade”.

Em Juiz de Fora, cidade sobre a qual esta pesquisa se debruça, a luta coletiva pela liberdade religiosa e o embate contra o racismo, em suas múltiplas dimensões, se dá também através das ações do Movimento Negro Unificado (MNU) (numa seção local de Juiz de Fora), que além de atuar em espaços de decisão política e consulta pública, como o Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial (COMPIR), de compor movimentos e mobilizações sociais locais pelos direitos dos e das trabalhadoras, do povo negro, entre outras minorias sociais, anualmente organiza o Feijão de Ogun, um encontro entre povos de terreiro, quilombolas, movimentos das periferias urbanas juizforanas e região e outros sujeitos que constroem a luta antirracista.

Existem outras mobilizações e organizações sociais de luta (mais ou menos organizadas no aspecto institucional e coletivo) em torno das pautas supracitadas e outras mais atreladas a liberdade religiosa, como a Federação Regional de Defesa da Religião Umbanda e Tradição dos Orixás e Cultura – Juiz de Fora, Zona da Mata e Vertentes de Minas Gerais (FREDETOC), e a organização de líderes muçulmanos que desejam o acesso aos cemitérios da cidade para realização de seus ritos fúnebres de forma adequada a sua tradição.

Um elemento comum, entre as agendas políticas do MNU, do Feijão de Ogun, da FREDETOC, da comunidade muçulmana e de outros grupos é a apropriação e utilização dos espaços públicos da cidade para realização de ritualísticas, cerimônias, práticas tradicionais e outras ações. Vale destacar que outros grupos, do campo religioso cristão e protestante, também lutam pela utilização dos espaços públicos, porém, na perspectiva da proteção dum espaço-território já garantido e da restrição deste para o acesso de outros grupos, em especial, daqueles vinculados às tradições afro-brasileiras. Ou seja, o cenário não é somente de pleito das religiões de matriz africana por “acesso” ao espaço público, mas sim de uma disputa mais ampla, entre estes grupos e sujeitos.

Um dos parceiros das lutas antirracistas, das comunidades tradicionais, dos povos de terreiro e outros grupos periféricos em Juiz de Fora, é o laboratório KIZOMBA NAMATA, que está inserido no departamento de geociências da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). O Kizomba, liderado pelo Professor Leonardo Carneiro, é um laboratório substancialmente orientado pela perspectiva da pesquisa e extensionismo e da colaboração ativa da ciência e da Universidade Pública com a sociedade brasileira, em especial, os grupos subalternizados. A perspectiva teórica, metodológica e política sobre a ciência e as lutas sociais contemporâneas que são cultivadas no Kizomba se materializam através dos trabalhos científicos e das parcerias com comunidades tradicionais quilombolas e povos de terreiro, especialmente, mas com outros grupos como jongueiros, reinadeiros, grupos agroecológicos e etc. O Kizomba apoia e ativamente contribui com a elaboração e execução de encontros como o Feijão de Ogun, O Kizomba na Mata, o Encontro de Saberes, dentre outros espaços.

Através do Kizomba, tive a oportunidade de conhecer e me aproximar de algumas lideranças do Movimento Negro Unificado de Juiz de Fora (MNU) e assim participar da construção do encontro Feijão de Ogun, que se inicia no fim de 2017 e culmina em agosto de 2018 no “III Encontro nacional de comunidades de matriz africana do Movimento Negro Unificado” e no “XV Feijão de Ogun - Construindo Territórios Livres”, que aconteceram concomitantes.

O diálogo e colaboração com o MNU representa nesta pesquisa a aproximação do saber científico, com os saberes tradicionais de maneira horizontal, que através de entidades políticas e da ciência socialmente engajada, mobilizam ações na luta antirracista em Juiz de Fora. Dessa forma, seguindo a tradição das pesquisas desenvolvidas no Kizomba nos

localizamos metodologicamente no campo das metodologias participativas e da perspectiva da ecologia de saberes.

Os debates teóricos sobre a participação observante e a metodologia da pesquisa-ação, ambas escolhidas como metodologias deste trabalho, nos orientam, pois a partir da parceria entre nós, o MNU, o recém criado Instituto Feijão de Ogun, e outros grupos, vem sendo elaborado um projeto para utilização de espaço coletivo/público pelas religiões de terreiro na cidade de Juiz de Fora. Este trabalho, de certa forma, serve como argumentação e subsídio para a empreitada.

Todo este percurso, da participação observante à pesquisa-ação, está descrito nos dois próximos capítulos. Ancoramos nosso debate nas palavras de Brandão (1990), Freire (1990), Fals Borda (1990), Carvalho (2001), Peruzzo (2004), Baldissera (2001), entre outros. Para este trabalho, realizamos alguns procedimentos metodológicos na perspectiva das metodologias participativas que destacamos, são eles: trabalho de campo, entrevistas semi estruturadas e a participação de espaços coletivos com os parceiros desta pesquisa. Em todas esses procedimentos e atividades que culminaram no encaminhamento do projeto que falamos acima, fica nítida a demanda coletiva dos terreiros por um espaço onde possamos fazer nossas ritualísticas e práticas tradicionais nos lugares que chamamos de “domínios”, das divindades e entidades, associados ao conceito de geossímbolo (BONNEMAISON, 2002), num movimento de expansão e contração (CARNEIRO, 2009) entre o terreiro e a cidade (como este espaço “externo”). Dois elementos são fundamentais para nós a partir disso.

O primeiro deles, é a concepção de natureza para as religiões de terreiro que explica como entendemos o mundo, o sagrado, e conseqüentemente como nos apropriamos política e simbolicamente do território, conformando nossas territorialidades urbanas. Este debate é feito no terceiro capítulo, tendo como ponto de partida o caso do Parque da Lajinha em Juiz de Fora, uma unidade de conservação fundada nos anos 2000, porém historicamente utilizada pela população negra e pelo povo de terreiro da cidade, que de forma racista, baseada numa argumentação científica limitada e enviesada contra os povos de matriz africana apresentada no Plano de Manejo Ambiental do parque, proíbe em seu regimento práticas rituais de matriz africana nas suas dependências. Por isso fazemos nessa seção, reflexões sobre o ambientalismo e a criação de parques de preservação ancorados num “Mito moderno da natureza intocada” (DIEGUES, 2008), bem como sobre as entrevistas de três sacerdotes de religiões de terreiro, uma mãe de santo da umbanda e dois pais de santo do candomblé.

Há uma aparente generalização por nossa parte, ao aglutinar a umbanda e o candomblé como “sujeitos da pesquisa”, ignorando as particularidades de cada tradição e religião e de cada uma de suas “nações”. No entanto, aos nossos olhos é uma aproximação coerente por três motivos: 1) o continuum religioso no campo das tradições e religiosidades afrobrasileiras conforme defendido por Capone (2009); 2) o dado empírico, uma vez que no Instituto Feijão de Ogun (IFO) e no Movimento Negro Unificado (MNU), umbandistas e candomblecistas estão unidos numa mesma pauta; 3) a lógica espacial que está imbricada na prática ritual dos terreiros de ambas as religiões de maneira similar, segundo nossas investigações.

A partir dessa tríade de argumentos, não nos importa de forma central, as especificidades de cada tradição, justamente porque o problema desta pesquisa, é um ponto de encontro entre as umbandas, os candomblés e como veremos, outras religiões que não pertencem ao campo afrobrasileiro. Neste sentido, também utilizamos nomeações comuns para falar dos povos de umbanda e candomblé, tais como povo de santo, povo de axé, povo de terreiro, e também sobre seus templos: barracões, roças, ilês, casas de axé... mas o principal, que para nós exprime melhor o sentido que queremos dar ao texto, é o de (comunidade de) terreiro que para Sodré (2019) podem ser de: “candomblé, Xangô, pajelança, jurema, catimbó, tambor de mina, umbanda[...]”. A partir daí é que pensamos a territorialidade das religiões de terreiro em Juiz de Fora, bem como suas des-reterritorializações (HAESBAERT, 2010, 2004).

Retomando portanto os elementos fundamentais que orientam a pesquisa, o segundo deles, é o conceito de raça e os seus desdobramentos nos racismos, entendendo que ambos, assim como o discurso ambiental contemporâneo que entende a natureza separada da sociedade, tem origem na modernidade europeia, e na construção do saber científico, que é reflexo da fundação do homem moderno, masculino, heterossexual, racional, cristão e branco, como padrão de existência colonial-global. A partir disso debatemos como o negro é construído como um proto-humano, um animal, que para a o espírito europeu, é a mesma coisa que um objeto e uma coisa, já que este último subjuga também a natureza. Achille Mbembe (2018) e Frantz Fanon (2008), são nossos principais apoios para este discurso.

Entendemos que raça e racismo são, enquanto conceitos, fundamentos de racionalidades e instrumentos, são operados em estratégias de dominação colonialista, tanto das subjetividades, quanto das corporeidades de todas as pessoas. O racismo atua como

“fixador de afetos” (MBEMBE, 2018), naturalizando, através do empenho da noção de raça, os sentidos negativos atribuídos pelo discurso colonial branco europeu às pessoas negras. Abordamos o racismo numa dimensão estrutural (ALMEIDA, 2019), ambiental (HERCULANO, 2006; ACSELRAD, 2004), e religiosa (NOGUEIRA, 2020;), relacionando cada uma dessas “facetas” da dominação racial com a colonialidade do ser, do saber e do poder (MALDONADO TORRES, 2019). O objetivo desta etapa é abordar como a raça e o racismo impõem lógicas de organização, segregações e controles espaciais, que se tornam instrumentos de aniquilação dos corpos negros no espaço (neste caso) urbano, bem como de sua cultura, saberes, tradições e espacialidades.

Assim se configura o problema desta pesquisa: partindo da experiência vivida pela TULAC, para um plano mais geral das pautas levantadas no campo das lutas antirracistas e pela liberdade religiosa em Juiz de Fora-MG. Temos como problema de pesquisa portanto, este processo de reterritorialização das comunidades de terreiro através da luta encampada pelo Movimento Negro Unificado e Instituto Feijão de Ogun, que objetiva a garantia de um espaço em que se possa exercer as práticas tradicionais e rituais da umbanda e candomblé que está acentada sobre suas cosmovisão e perspectiva de unidade entre sociedade e natureza.

Dessa forma somamos nossas vozes à de muitos outros discursos geográficos que têm abordado as questões das religiões de matriz africana no Brasil a partir do escopo da cultura, da corporeidade, da territorialidade que em nossa pesquisa, se elabora a partir do olhar sobre as concepções de natureza, meio ambiente, as políticas ambientais e os racismos.

Buscamos correlacionar as políticas ambientais urbanas às políticas de controle da população negra e suas expressões culturais, religiosas, tradicionais, evidenciando como a pauta da preservação e conservação ambiental é atravessada racialmente por interesses e perspectivas de meio ambiente e natureza, que neste caso, servem para discriminação, negligência e exclusão do povo negro e de terreiro, dos espaços públicos urbanos.

1) Das encruzilhadas, novos caminhos: participação-observante.

Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas

Exu não tinha riqueza, não tinha fazenda, não tinha rio, não tinha profissão, nem artes, nem missão.

Exu vagabundeava pelo mundo sem paradeiro.

Então um dia, Exu passou a ir a casa de Oxalá.

Ia à casa de Oxalá todos os dias.

Na casa de Oxalá, Exu se distraía, vendo o velho fabricando os seres humanos.

Muitos e muitos também vinham visitar Oxalá, mas ali ficavam pouco, quatro dias, oito dias, e nada aprendiam.

Traziam oferendas, viam o velho orixá, apreciavam sua obra e partiam.

Exu ficou na casa de Oxalá dezesseis anos.

Exu prestava muita atenção na modelagem e aprendeu como Oxalá fabricava as mãos, os pés, a boca, os olhos, o pênis dos homens;

as mãos, os pés, a boca, os olhos, a vagina das mulheres.

Durante dezesseis anos ali ficou ajudando o velho orixá.

Exu não perguntava.

Exu observava.

Exu prestava atenção.

Exu aprendeu tudo.

Um dia Oxalá disse a Exu para ir postar-se na encruzilhada por onde passavam os que vinham à sua casa.

Para ficar ali e não deixar passar quem não trouxesse uma oferenda à Oxalá.

Cada vez mais havia humanos para Oxalá fazer. Oxalá não queria perder tempo recolhendo os presentes que todos lhe ofereciam. Oxalá nem tinha tempo para as visitas.

Exu tinha aprendido tudo e agora podia ajudar Oxalá. Exu coletava os *ebós* para Oxalá.

Exu recebia as oferendas e as entregava para Oxalá. Exu fazia bem o seu trabalho e Oxalá decidiu recompensá-lo.

Assim, quem viesse à casa de Oxalá teria que pagar também alguma coisa a Exu.

Quem estivesse voltando da casa de Oxalá também pagaria alguma coisa a Exu.

Exu mantinha-se sempre a postos guardando a casa de Oxalá.

Armado de um ogó, poderoso porrete, afastava os indesejáveis e punia quem tentasse burlar sua vigilância.

Exu trabalhava demais e fez ali a sua casa, ali na encruzilhada.

Ganhou uma rendosa profissão, ganhou seu lugar, sua casa.

Exu ficou rico e poderoso.

Ninguém pode mais passar pela encruzilhada sem pagar alguma coisa a Exu.

Neste itan⁷, nos contaram como Exu se tornou o senhor das encruzilhadas. Oxalá, o mais velho dos orixás, senhor da criação e dono da paz, em sua sabedoria anciã, entrega a Exu, Elegbara, Eleguá, o cruzamento entre muitos caminhos, para que esta fosse a sua morada. Sábia decisão, pois a casa do aprendiz de Oxalá, muito bem representa o seu morador. Exu é a própria encruzilhada por assim dizer. Ele é o encontro entre o que vem de lugares distantes, direções opostas. É a contradição que caminha de mãos dadas com as diferenças, gerando o novo a cada negação. Exu é também fertilidade, criação e geração. Um de seus símbolos é o Ogó, um porrete adornado com cabaças que representa o falo e os testículos, símbolos de potência masculina, que não se confundem com o falocentrismo machista e masculinista. Exu foi o primeiro a nascer dentre seus irmãos Ogun e Oxóssi. Dentre tantas divindades africanas vindas para o Brasil no tráfico negreiro, Exu é o mais próximo de nós, humanos, nas suas emoções quentes e imprevisíveis, dinâmicas e nada circunscritas na dicotomia moralista cristã. Nas fortunas e desventuras do seu próprio destino, que tem a frente, de maneira ou outra, caminhos abertos. Elegbara é tão humano-divino, também porque transita entre nós, e leva daqui as nossas demandas, súplicas e agradecimentos ao reino dos Orixás. De lá também nos traz coisas. Ele está entre os dois mundos e todos os outros existentes, por isso, não se pode chegar a lugar algum, sem antes, passar por ele e pela sua casa, para pedir benção e agô.⁸

Evocamos o nome de Exu, pois é o senhor dos caminhos e é preciso dizer que os passos dados por este trabalho, foram guiados por Ele. As rotas que encontramos que nos mostraram muitas coisas, foram desenhadas por sua travessa magia. O reverenciamos e agradecemos, pelas tantas vezes que em busca de algumas respostas, encontramos nas entrevistas, outras perguntas. Também pelas horas em que nos trabalhos de campo, escolhemos uma rota esperando chegar num lugar, quando nos deparamos com outros.

Também chamamos Exu para a conversa, pois o capítulo que segue, é o que conta quais foram os *methodos* trilhados por essa pesquisa. *Methodos*, no grego, significa caminho, via, ou algo que por meio de si, através, dá passagem para outro lugar. Na semântica da

⁷ Itan é uma palavra de origem nagô/iorubá que designa contos, histórias, mitos sobre os orixás e outras divindades espirituais. São transmitidos através da oralidade e tem a finalidade de narrar feitos mitológicos destes seres e transmitir valores, conhecimentos, princípios das comunidades onde surgem.

⁸ Agô é uma palavra que significa de modo plural um pedido de licença, de desculpas, de permissão. É uma forma de reconhecer e reverenciar alguém em posição superior na hierarquia de terreiro (seja humano ou entidade, divindade) e pedir à este superior, a autorização para uma ação.

pesquisa científica, carrega também este sentido, do trajeto que uma investigação precisa percorrer para chegar a algum resultado possível. Há uma aproximação entre os caminhos de Exu, e os caminhos de uma pesquisa. Ambos nos levam a contradições, encontros, encruzilhadas em que não sabemos ao certo o que nos aguarda, mas que no horizonte, tem sempre uma direção, ou muitas, que se pode seguir. Esses caminhos, dado que nessa pesquisa todos os procedimentos metodológicos, dependeram das comunicações, das trocas de palavras, também das negociações.

Em tempo, como conta a pequena história que abre este capítulo, Exú aprendeu com Oxalá sobre a criação do homem através da observação e da participação. De corpo presente durante anos, participando-observando o caminho de feitura do homem pelas mãos do orixá mais velho, foi que o primeiro dos deuses iorubanos aprendeu.

Portanto, as linhas que correm, são como uma narrativa que conta a trajetória deste trabalho, na qual se refletem os *metodos* que percorremos. Buscamos então apresentar a “família metodológica” da qual fazemos parte e lançamos mão para a construção da pesquisa. Ao longo do texto, as amarrações dos caminhos trilhados vão desenhando o contexto em que cada metodologia se apresenta e toma lugar nesta empreitada.

Dialogamos sobretudo com as chamadas metodologias participativas, como a pesquisa-ação e a participação observante, através de Michel Thiollent (2009), Carlos Rodrigues Brandão (1990), Orlando Fals Borda (1990), José Jorge de Carvalho (2001), Adelina Baldissera (2001), David Tripp (2005), Cicilia M.K. Peruzzo (2017) entre outros e outras.

Também queremos falar dos procedimentos metodológicos, as entrevistas, os trabalhos de campo, as reuniões, observações e articulações, bem como dos sujeitos que a muitas mãos e vozes, nos ajudaram com cada etapa. Mães e pais de Santo e seus filhos e filhas, militantes, pesquisadores(as), desconhecidos(as), instituições. Por fim, traremos reflexões próprias sobre o que as etapas metodológicas nos permitiram (ou não), onde encontraram seus limites, ou revelaram suas potencialidades.

1.1) Conselho de vó

Numa ocasião, fui à preta velha que incorpora minha Mãe de Santo, para uma consulta, e pedir conselhos e boas orientações. Nos terreiros de umbanda há esse momento em que consultamos com as entidades de nossa religião, sobre os direcionamentos que podemos, devemos, queremos tomar na vida, entre outros assuntos. Conversamos sobre a caminhada nos estudos e trabalho e a preta velha, quase cega e encurvada, de passos lentos com sua bengala, me disse que se ainda não estava decidido sobre para onde ir, um passo, qualquer um, devia dar, e aí logo se vê o que pode vir a frente.

Assim fiz, e numa terça feira, dia dedicado à Ogum nos terreiros de umbanda e candomblé, dei um passo. Busquei na biblioteca universitária, por livros que fossem das temáticas que me interessavam. Acabei por encontrar, aleatoriamente, como acontecem essas “coincidências” estranhas, o terceiro livro da coleção “Geografia Cultural: um século”, de Zeny Rosendahl e Roberto Lobato Corrêa cujo um dos artigos do volume é intitulado “A paisagem e o trágico em O Amuleto de Ogum” (BARBOSA; CORREA, 2001) que constroi uma análise sobre o filme de Nelson Pereira dos Santos, “O Amuleto de Ogum” de 1974.

Folheando o artigo, decidi que estudaria os povos de terreiro de Juiz de Fora e a princípio, parecia que o texto de Barbosa e Correa (2001), indicava um caminho. No entanto, o diálogo proposto por este texto, era diferente das inquietações que alimentava. Dentre os objetivos primários, a principal dimensão que queríamos compreender, pesquisar e atuar, é a dos conflitos sociais, étnicos, religiosos, políticos, que perpassam o cotidiano e as territorialidades destas religiões, dos seus templos e adeptos, na cidade.

Porém, por mais que a pesquisa tenha seguido por outras bandas, muito por conta do que aprendemos durante os caminhos da pesquisa participativa e não tenhamos nos aproximado da Geografia Cultural ou mesmo do livro e artigo que falamos, foi importante encontrá-los, alguns dias depois da conversa com a Vó Chica. Na verdade, a importância do “Amuleto de Ogum”, só é dada pela presença da preta velha, pois esse encontro “coincidente”, arranjado pelos enlaces de Exu e também da própria Vovó, mais a frente, revelaram que não há maneiras de distinguir, no caso deste trabalho, pesquisador e filho de santo, ainda que metodologicamente se preze, em muitos casos, por um afastamento do pesquisador do seu objeto (que neste trabalho é sujeito) de pesquisa, e então, a sabedoria das pretas velhas se confirma, e mesmo que por linhas tortas, traceja uma orientação para nós.

Em tempo, não foi somente essa situação, que ecoou como uma provocação na metodologia deste trabalho, mas toda a vivência e experiência cotidiana do pesquisador que

também é filho de santo de um terreiro de Umbanda. Inevitavelmente, as experiências deste corpo, que na verdade refletem as experiências vividas por uma coletividade de corpos negros, umbandistas e candomblecistas atravessariam o trabalho.

Chegamos a esta encruzilhada, na qual a contradição, o dilema de uma separação entre pesquisador e objeto/sujeito de pesquisa, se encontra com as metodologias participativas. De início, com a “participação observante”, a primeira que apresentaremos aqui, e mais tarde com a “pesquisa-ação”. Juntas, ambas compõem os *métodos* desta pesquisa. Porém antes, façamos um estado da arte destas metodologias alternativas.

1.2) Participar - pesquisar

As metodologias participativas são na verdade um conjunto de formas de se pesquisar (e também de ser pesquisador/a) que compreendem o processo de pesquisa, de certa maneira, como algo feito à muitas mãos, sobretudo no que tange às pesquisas produzidas no campo das ciências sociais ou humanas. As metodologias participativas surgem e ganham destaque, nas áreas da Comunicação, Educação, Serviço Social, Psicologia, Administração (PERUZZO, 2017). São ferramentas de inserção das vozes dos sujeitos subalternizados no âmbito da pesquisa científica e da ação política, para além de frequentemente serem consideradas instrumentos de análise e qualificação de processos e instituições, por exemplo

Pode-se dizer, que as metodologias participativas emergem de contradições em dois aspectos, um deles referente ao cenário político dos anos 1970 (setenta) e 1980 (oitenta), o outro mais relacionado à uma crítica e crise da ciência e de suas bases epistemológicas no mesmo período.

Na década de 80, o Brasil e outros países da América Latina viviam os anos finais de regimes ditatoriais que além das políticas de moral conservadora, das perseguições ideológicas, das torturas, assassinatos e apagamentos da história das suas vítimas, dentre outras outras violências contra as diversidades e os direitos humanos, promoveram programas de desenvolvimento socioeconômico, que não superaram desigualdades sociais (até mesmo porque isso sequer era um objetivo), e inclusive, acentuaram distâncias entre grupos sociais.

Peruzzo (2017) afirma que três movimentos marcam o período: a revolta de setores populares com as desigualdades; a abertura política crescente com o fim da ditadura militar; e

ânsia coletiva por mudanças sociais. Autonomia política e ação, interpretando o pensamento da autora, talvez sejam palavras que refletem o sentimento e também a necessidade de setores da sociedade brasileira, sobretudo os subalternizados, de agir, disputar e propor novos caminhos políticos para o país, como já vinham fazendo historicamente, contudo, numa desejada condição democrática.

Alguns dos movimentos sociais que conhecemos hoje, ainda atuantes e potentes, emergiram (como continuidade a várias lutas sociais) justamente neste cenário, como o Movimento Negro Unificado - MNU de 1978 e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST de 1984. Neste mesmo momento e contexto sociopolítico as metodologias participativas surgem, inclusive sendo utilizadas e desenvolvidas no campo das lutas sociais como propostas e caminhos de planejamento, organização coletiva e estratégia política (TRIPP, 2005).

A proximidade entre esses meios de se fazer pesquisa e as lutas sociais no período do fim e do pós ditadura, nos leva ao segundo aspecto das contradições que dão caminho às metodologias participativas, neste caso, mais atrelados à epistemologia e metodologia das ciências sociais como um todo, mas também as estruturas de hierarquia e poder, institucionalizadas nas universidades (e na produção do conhecimento científico, de modo geral).

No corpo teórico e metodológico das ciências em especial no contexto supracitado (e atualmente) e no campo das humanidades, haviam ainda marcas de uma estrutura institucional baseadas no paradigma positivista da ciência moderna, das ciências “duras”, que na dicotomia entre sujeito e objeto encontrava uma de suas pedras angulares.

A metodologia deste campo de pesquisa, não concebe os caminhos de Exú que evocamos no início deste texto, justamente porque assumem um mapa já dado e limitado que não abre chance de outras rotas, ou mesmo concebe que naquelas pré dispostas outros eventos podem surgir, alterando a direção do próximo passo. Na busca pela sua institucionalização, pela valoração e reconhecimento de suas teses e verdades sobre a realidade, as ciências sociais adotaram na sua origem e durante parte do seu desenvolvimento estes caminhos que não chegam à encruzilhadas, às contradições inerentes da vida social. Mesmo que os “objetos” de pesquisa da Geografia, da História, da Sociologia, da Antropologia, e de outros saberes do mesmo campo, sejam, basicamente as dinâmicas das relações, dos grupos, dos fenômenos sociais e processos históricos, muitas das metodologias

adotadas mostraram-se insuficientes diante do seu objetivo e desafio de interpretar a realidade.

Essa dicotomia se expressa objetivamente nas epistemologias e metodologias da ciência, através da imposição e da hierarquização dos saberes científicos diante dos saberes ditos “populares” ou “tradicionais”, por exemplo. Manifesta-se também no distanciamento das Universidades, Faculdades, Centros de Pesquisa, da realidade dos seus “objetos de estudo” que em muitos casos, principalmente quando são grupos sociais subalternos, são atravessados por conflitos, violências, opressões, sem algum suporte, interferência ou posicionamento político destas instituições que os “estudam”, que advogam a neutralidade científica para compreensão real de um problema, como acusa Brandão (1990):

“Na verdade, até aqui este tem sido o trabalho científico que divide o mundo sobre o qual realiza a prática de “conhecer para agir” em dois lados opostos: o lado “popular” dos que são pesquisados para serem conhecidos e dirigidos, *versus*, o lado “científico”, “técnico”, ou “profissional” de quem produz o conhecimento, determina os seus usos e dirige “o povo”, em seu próprio nome ou, com mais frequência, no nome de para quem trabalha. A expressão aparentemente neutra que existe na idéia de “objeto de pesquisa”, muitas vezes subordina a idéia e a intenção de que aqueles cujas “vida” e “realidade” afinal se “conhece”, sejam reconhecidos para serem *objetos* também da História. (BRANDÃO, 1990, p10.)

Porém, ainda que houvessem essas permanências do positivismo moderno nas ciências sociais, surgiram também, dado a conjuntura política e os conflitos sociais, reivindicações e demandas pelo posicionamento e envolvimento das Universidades nos conflitos da época, seguidas de críticas, tanto de setores populares, quanto de setores das instituições científicas e políticas. Carlos Rodrigues Brandão, José Jorge de Carvalho, Paulo Freire, Orlando Fals Borda, Ruth Cardoso, são nomes propulsores dessas reflexões sobre o “fazer pesquisa”, que buscam principalmente construir ciência e pesquisa a partir de um paradigma em que “como ato de conhecimento, tem como sujeitos cognoscentes, de um lado, os pesquisadores profissionais; de outro, os grupos populares e, como objeto a ser desvelado, a realidade concreta.” (FREIRE, 1990). Neste sentido, não só cabe à ciência e aos cientistas a produção de conhecimento, mas também aos grupos populares, em especial, quando o conhecimento a ser produzido, fala sobre estes mesmos grupos.

Portanto, esses dois aspectos, da conjuntura política e da crise epistemológica das ciências sociais, provocam o surgimento das metodologias participativas, ou metodologias/pesquisas participantes. Poderíamos dizer que se propõe enquanto caminhos científicos nos quais: a) grupos sociais são reconhecidos como sujeitos produtores de

conhecimento e não mais como meros objetos de pesquisa; b) as pesquisas, os pesquisadores e a ciência não podem assumir neutralidades políticas; c) e para que ambas as premissas se juntem, deve desaparecer a distância hierárquica entre as instituições e conhecimentos científicos, e os sujeitos e conhecimentos populares, o que nos leva a próxima característica; d) as metodologias participativas devem ter posicionamento e ação política e coletiva.

Fals Borda (1990) chama atenção para as possibilidades da pesquisa participante ao mesmo tempo em que toca em alguns pontos supracitados:

“a potencialidade da pesquisa participante está precisamente no seu deslocamento proposital das universidades para o campo concreto da realidade. Este tipo de pesquisa modifica basicamente a estrutura acadêmica clássica na medida em que reduz as diferenças entre objeto e sujeito de estudo. Ela induz os eruditos a descer das torres de marfim e a se sujeitarem ao juízo das comunidades em que vivem e trabalham, em vez de fazerem avaliações de doutores e catedráticos.” (FALS BORDA, 1990, p60)

Portanto, as metodologias participativas, poderíamos dizer que ao mesmo tempo, assim como o contexto que as forjou, incita e inspira mudanças na elaboração epistemológicas das ciências humanas, leva a Universidade (ou parte dela que deu ouvidos a essas críticas) à uma encruzilhada para rever suas contradições, exigindo de pesquisadores e instituições o envolvimento com lutas e transformações sociais.

Há muitas metodologias participativas, aqui citaremos algumas: a) a observação participante; b) a participação observante; c) a pesquisa-ação. A diferença entre elas reside, principalmente, na intensidade do envolvimento do pesquisador com os sujeitos pesquisados, e nas formas de ação que emergem a partir da relação entre ambos frente aos desafios postos pela realidade. Neste trabalho, adotamos tanto a participação observante, quanto a pesquisa-ação como metodologias, uma vez que foram elas que mais dialogavam com os caminhos que percorremos, ao *métodos* que trilhamos. Portanto, a seguir, delas é que falaremos.

1.3) Silêncio nas matas

A participação observante, surge nesta pesquisa de maneira “tardia”. Depois de alguns procedimentos metodológicos, e do contato com bibliografias das metodologias participativas

é que pudemos perceber que o que vínhamos fazendo era uma prática de participar e observar, que mais tarde, seria ainda complementada pelo agir, onde a pesquisa-ação se soma. Esse entendimento se deu a partir da lembrança da conversa com a Vó Chica, que na verdade é uma memória que compõe alguns anos de vivência do cotidiano de uma comunidade de terreiro.

A problemática central deste trabalho, sobre a territorialidade e os processos de des-re-territorialização das casas de Umbanda e Candomblé em Juiz de Fora, perpassa a atual conjuntura do terreiro do qual faço parte, então, já não era possível somente analisar, observar, estudar estes elementos, porque o vínculo do sujeito pesquisador com os sujeitos pesquisados, é anterior à própria pesquisa, que no seu decorrer, foi também determinada por estes sujeitos coletivos. Essa inclusive, segundo Peruzzo (2017), é uma das características que marcam a participação observante. Não só no caso de um envolvimento anterior, mas também do que pode acontecer a partir da pesquisa. Seria de uma ciência fria, estanque, quase apática, não se afetar, se envolver, pelas histórias, tradições, simbolismos de grupos com quem se possa trabalhar.

Em tempo, é importante dizer que, ainda que a participação observante tenha nos encontrado na estrada, ela foi bem recebida, e passou a caminhar junto dessa pesquisa, por se aproximar do posicionamento teórico e político, que não enxerga nas comunidades de terreiro, objetos, comunidades vazias de saberes e conhecimentos, intenção e agência política. Politicamente, as metodologias participativas nos pareceram adequadas e estratégicas para os fins da pesquisa. Vejamos portanto, o que mais define esta primeira conforme Peruzzo (2017):

- a) inserção e participação do pesquisador/a nas atividades cotidianas do grupo pesquisado;
- b) interação do pesquisador enquanto participante, integrante do grupo, com direito a voz, atuação em “posições”, “cargos”;
- c) acordo entre pesquisador/a e sujeito pesquisado, sobre os interesses do pesquisador e da pesquisa;
- d) vínculo anterior ou posterior do pesquisador com o grupo pesquisado;
- e) devolução dos resultados da pesquisa para os sujeitos pesquisador;

Então, a participação observante se constitui a partir de um diálogo entre saberes, entre sujeitos. Sua premissa é a comunicação horizontal e a solidariedade entre os envolvidos, que se dá também na devolutiva desses dados para que os sujeitos pesquisados. Estes grupos podem a partir deste material construído por pesquisadores/as, e pelos próprios pesquisados, elaborar outras problematizações sobre sua condição e realidade, e então, se apropriando desta análise, organizar outras agendas de ações.

Dentre os procedimentos metodológicos deste trabalho, além de outras observações em rituais, fizemos um trabalho de campo, que de maneira nítida mostrou o que é participar e observar.

Ainda que não se possa dizer quais outras problemáticas ou experiências de campo virão a seguir, talvez essa que será relatada logo a frente, realizada com os integrantes do Pé de Ferro tenha sido uma das mais ricas contribuições para a pesquisa.

O Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda ou Pé de Ferro, por muitos é reconhecido como uma das mais antigas e tradicionais casas de Umbanda de Juiz de Fora, tendo sua origem datada em 1931 (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2018). Até hoje, funciona no mesmo lugar, na íngreme rua Pirapora, no Bairro Dom Bosco, nos fundos da casa da Dona Iracema e do Jorge, a Mãe de Santo da casa e o principal Ogã, respectivamente. Eles também estão casados há muito tempo. O Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda é uma casa de constituição familiar. Mesmo que no seu corpo mediúnico existam pessoas que não tenham parentesco com Dona Iracema, a trajetória histórica da casa foi e é carregada pela mesma família, e este é também um dos motivos pelos quais eu não poderia estabelecer uma relação estanque e afastada destas pessoas no trabalho de campo.

A cada início de gira no Pé de Ferro, a ancestralidade fundadora da casa é lembrada e reverenciada através de orações intencionadas a sua memória. No salão principal, um quadro pendurado na parede guarda a lista de presença da ata de fundação da casa. Lopes e Germano são os nomes das famílias que criaram o terreiro, e os meus próprios sobrenomes, por parte de mãe e pai, respectivamente.

Enfim, ser ao mesmo tempo umbandista e parte da família que fundou e é o Pé de Ferro, me permite uma outra percepção sobre este trabalho de campo, por já conhecer alguns fundamentos religiosos que são praticados e também por ter acesso a informações, ensinamentos, histórias que talvez, um pesquisador alheio a estes lugares (no sentido de pertencimento e afetividade) não teria. A própria Dona Iracema, quando conversamos um

pouco antes do trabalho começar, disse que não permitiria a um filho de santo dela mesma, participar desse momento com outra casa de umbanda, mesmo que fosse com o objetivo acadêmico, mas dada a minha inserção no “tema” e às relações sanguíneas, eu poderia fazê-lo.

O trabalho de campo aconteceu durante todo o dia 18 de abril de 2019, uma quinta-feira da semana santa. A data da quinta-feira santa, é um dia especial no calendário do Terreiro de Santo Antônio, pois é quando são batizados (num processo “iniciático”) e confirmados (num reafirmar a pertença a tradição, a religião e a casa) os filhos e filhas de santo da casa. Para a cerimônia, como foi relatado, é preciso que todo o chão do terreiro esteja coberto com folhas e ervas encontradas nas matas, de diversas árvores, arbustos, pés disso e daquilo, que na cosmovisão da Umbanda e do Candomblé, são curadoras, mágicas, nutritivas (de força física e espiritual). Estas ervas fazem parte de um rico complexo de conhecimentos tradicionais sobre as propriedades das ervas e suas finalidades alimentares, medicinais, artesanais e ritualísticas.

Todas essas folhas mágicas, são encontradas nas matas próximas ao Dom Bosco e ao Pé de Ferro e devem ser coletadas lá (onde sempre foram), e dessa necessidade, é que partimos para o primeiro momento do campo: a “*panha*” das folhas. No mesmo dia 19 de abril, às 7h da manhã, me encontrei com Dona Iracema, Jorge, Carmem (irmã de Dona Iracema) e com João Gabriel, um amigo do curso de Geografia que agora é parte do grupo de médiuns do terreiro. O ponto de encontro foi no bairro Dom Orione, acima do Dom Bosco, cerca de 2 quilômetros, próximo a um campo de futebol de várzea e do Estádio Municipal Radialista Mário Helênio. Dali caminhamos para uma entrada cercada que é passagem para a mata onde fomos coletar as folhas. Logo no início da caminhada, duas placas (figuras abaixo) que representam uma das problemáticas enfrentadas pelo povo de santo juiz-forano para manter suas práticas e territorialidades tradicionais: as proibições ambientais que penalizam o acesso às suas territorialidades, áreas que foram transformadas em unidades de conservação e que acabam por limitar as práticas tradicionais de povos de terreiro que precisam acessar a biodiversidade, os lugares sagrados, os domínios e geossímbolos. Estes debates serão desenvolvidos posteriormente.



Figura 1 - Placa da PJJ, IEF, e Governo de Minas
Fonte: arquivo pessoal/2019



Figura 2 - Placa da PJJ, IEF, e Governo de Minas
Fonte: arquivo pessoal/2019

Antes de entrarmos na mata de fato, a Mãe de Santo do Pé de Ferro me instruiu sobre como estar naquele espaço. Segundo ela, é necessário que se tenha silêncio dentro das matas, pouco se fala pelos olhos e gestos, menos ainda pela boca. O som das vozes, a conversa,

outros sons, que não os da própria mata, atrapalham todo o ritual. Pelas palavras de Dona Iracema, se não for respeitado este preceito de silêncio, as folhas mudam de cor, somem, enganam pelo cheiro e, da mata se volta de mãos vazias. Ela relata que no último ano, muitas pessoas foram junto para colher folhas e acabaram por não respeitar este preceito, o que dificultou todo esse processo em 2018. Esta interdição do silêncio na “*panha*” das folhas aponta a outra percepção e relação que os povos de terreiro tem com a natureza, pois a partir de comportamentos nossos, a mata, a natureza, dinâmica e viva reage, se modifica.

Um outro momento que também indica esse elemento da cosmovisão e territorialidade das religiões de terreiro, é o pedido de permissão para entrar no “domínio” das folhas que fizemos assim que encontramos a primeira árvore na boca da mata. Jorge abriu uma pequena clareira no pé de uma árvore onde nós cinco “firmamos”⁹ cada um, uma vela pedindo a “mãe natureza” como orou o ogã, que nos deixasse entrar nas matas e encontrar o que era preciso e nada mais.



Figura 3 - Velas firmadas na entrada da mata
Fonte: arquivo pessoal/2019

⁹ Firmar no sentido de fincá-las na terra, mas também num sentido muito utilizado nos terreiros de firmar a fé, a energia, a força.

Porém, antes disso, no meio da caminhada, o esposo de Dona Iracema me contou da *ganga* que eles tinham naquela região anos atrás. *Ganga*, pelo que foi explicado é o nome dado a uma clareira no meio da floresta que é usada para giras de caboclos¹⁰ principalmente. Hoje eles já não tem a sua *ganga*, pois o lugar fora todo desmatado e é agora um morrote de vegetação rasteira. Antigamente, eles relataram que a mata era vasta, fechada, com grandes árvores que serviam de apoio para se fazer o congá ou gongá, o altar religioso da Umbanda. Relatam que chegavam na *ganga*, nos fins de tarde e tocavam as giras com os caboclos durante toda a noite, retornando pra casa só na manhã seguinte.

Depois das velas firmadas na boca da mata, entramos no “domínio das folhas” com Jorge à frente abrindo caminho, e o restante de nós em fila, na trilha estreita que se abria. Aos poucos nos distanciamos da estrada e começamos a “*panha*” das folhas. Dona Iracema identificava aquelas que seriam usadas no batismo e confirmação e de maneira silenciosa, com o olhar ou apontando com a cabeça, nos indicava que poderíamos pegá-las. Assim fomos seguindo até o quinto ou sexto saco cheio de folhas, quando já era mata fechada e o caminho íngreme difícil de se caminhar, principalmente para Mãe Iracema, a Carmen e o Jorge, por serem pessoas idosas (entre os 60 e 80 anos). Os saberes tradicionais e populares sobre as riquezas curadoras, alimentares e mágicas concedidas pela mata são de fato muito ricos e apreendidos pelos detalhes, e é surpreendente o olhar apurado e certo, o olfato caçador, de quem há anos, conhece as folhas e a mata. Dentre o que muitos diriam ser só “mato”, existem formatos, tons de verde e outras cores, texturas e cheiros que estes mestras e mestres identificam nas ervas e folhas através da memória dos conhecimentos transmitidos. Neste primeiro momento, coletamos as seguintes: Panaceia, Carobinha, Cinco Folhas, Santa Bárbara, Guiné-Pipi, Eucalipto e Alecrim do Campo.

Veza ou outra, bem brevemente por conta do preceito de silêncio, Dona Iracema e Jorge me explicaram sobre algumas folhas e suas utilidades: a Carobinha que é boa para *ralear* o sangue e tratar coceiras no corpo, o Guiné-Pipi que pode ser usado como banho de

¹⁰ Caboclos/as são espíritos de homens e mulheres indígenas que se manifestam nos terreiros de umbanda e candomblé (em alguns casos, como preferencialmente nas tradições de Candomblé Angola e Ketu). Ocupam um lugar importantíssimo no “panteão” afroreligioso pois manifestam a ancestralidade dos territórios que foram colonizados no processo de invasão colonial e constituição do país. São os ancestrais da terra, os primeiros destes territórios e por isso, são cultuados em alguns terreiros fundamentados ou influenciados pela tradição bantu.

limpeza¹¹ para médiuns cambones¹², a Panaceia que é diurética, o Eucalipto usado em defumações, banhos, etc.

Com os braços cheio de sacos de folha, saímos da mata pelo mesmo caminho pelo qual chegamos, passando por onde as velas firmadas já haviam sido consumidas quase por completo. Retornamos à estrada e ao campo de futebol de várzea para aguardar um amigo dos integrantes do Pé de Ferro que levaria a colheita até o terreiro. Enquanto isso, como havia acabado o preceito do silêncio quando passamos o limite das velas firmadas, como se houvesse mesmo uma fronteira, um território com suas próprias regras, Dona Iracema contou de uma vizinha do campo, que por mais de uma vez denunciou a Polícia Militar alegando que ela e Jorge estavam “desmatando” o lugar para fazer “macumba”. Felizmente quando a polícia atendeu, não tomou nenhuma atitude repressiva ou agressiva contra os dois, ignorando a relevância da denúncia.

No entanto, isso demonstra que com o tempo, por diferentes motivos, sobretudo pelo racismo religioso, o uso dessa região pelo Pé de Ferro foi se tornando um conflito, imposto tanto por sujeitos “individuais” cheios de preconceito contra as religiões de terreiro, como por instituições que não estão isentas de reproduzir o racismo religioso.

Logo depois dessa conversa entre nós, o responsável por transportar as folhas numa kombi antiga recém saída da oficina mecânica, nos encontrou e coincidentemente, como se quisesse incrementar as contradições empíricas trabalhadas por esta pesquisa, disse: *Ôh Jorge! Conseguiu arrumar as folhas? Achei que não ia dar! Olha como está isso aqui (apontando para o campo de futebol cercado de capim e outras gramíneas), tudo sujo e não pode nem capinar. Outro dia um rapaz foi capinar aí e chegou o povo do meio ambiente falando que não pode, porque é área protegida! E olha como tá isso aqui!! E a gente não pode fazer nada!*

Parece mesmo que eu poderia ter combinado pretensiosamente a presença desse senhor e a sua fala, já que ela provoca um debate de extrema importância para este trabalho, no entanto, eu mesmo não o conhecia e tão pouco os integrantes do Pé de Ferro teriam feito esse arranjo proposital, já que muito pouco sobre essa discussão nós conversamos. A verdade

¹¹ Banhos de limpeza são feitos com ervas conhecidas pelas religiões de terreiro como mágicas, curadoras, que são fervidas ou maceradas e jogadas sobre o corpo todo ou em partes específicas, para limpar energias negativas oriundas de sentimentos e ações negativas.

¹² São médiuns que nos terreiros de umbanda desempenham papel fundamental de auxiliar aos pais e mães de santo, aos ogãs e às entidades, nas suas respectivas tarefas. Trabalham desincorporados. Também são chamados de cambono(a), cambonde.

é que Exu entorta caminhos paralelos para fazer uma encruzilhada onde se encontram aqueles que devem se encontrar. Exu mata um pássaro hoje, com a pedra que atirou ontem e quando a ave abatida cai no chão, esse Orixá da comunicação nos faz conversar também sobre este problema, das limitações impostas pelo “povo do meio ambiente”.

É importante lembrar que este primeiro lugar onde apanhamos as folhas é a parte de trás do Parque Natural Municipal da Lajinha, uma área de 140 mil metros quadrados, classificada como uma Área de Proteção Permanente (APP), que ganhou este status pelo decreto municipal nº11.266 de 2012, que dentre outras regulamentações proíbe de maneira taxativa práticas rituais envolvendo velas e oferendas nas dependências do parque (voltaremos a falar sobre este tópico no terceiro capítulo). Durante os anos 70 existiu no parque uma ocupação urbana, a comunidade Vila da Prata, constituída principalmente por trabalhadores negros e pobres (ABREU, 2018), que foram dali removidos no fim da mesma década pela Operação Gente que desmontou várias ocupações urbanas sob o comando do prefeito Mello Reis.

Desde aquela época até o período atual, o parque veio sendo um importante espaço para os povos de terreiro de Juiz de Fora que ali faziam suas oferendas, trabalhos, ebós e giras, como nos confirma o relato de Jorge sobre a ganga e também o próprio decreto supracitado. Em tempo, mesmo atualmente, se caminharmos com os olhos atentos pelo parque encontramos aqui e ali, velas, alguidares, fios de conta, pequenos rastros que indicam que ainda usam aquele espaço para práticas tradicionais e religiosas, a despeito das proibições impostas.

Daí, da provocação feita pelo motorista da kombi, Dona Iracema começou a falar sobre a dificuldade crescente de se realizar as práticas tradicionais, os trabalhos rituais de umbanda nas matas, por conta das proibições e represálias feitas, tanto por agentes individuais quanto coletivos/institucionais. Ela inclusive pontuou que há alguns anos, havia uma boato recorrente entre os membros de terreiros da cidade de que haveria um espaço garantido pelo poder público para que a comunidade de Umbanda e Candomblé pudessem fazer suas ritualísticas. Segundo ela, isso seria algo importante, por garantir um espaço e por consequência assegurar proteção aos povos de terreiro, ao mesmo tempo em que permitiria maior cuidado e preservação do ambiente. Porém, tanto ela, quanto Jorge e Carmen, se mostraram frustrados por essa ideia “ter ficado só na conversa”.

Continuamos enfim a caminhada para mais um “*panha*” de folhas. Na mata onde fomos primeiro, nem todas que precisavam foram encontradas, então seguimos até outro domínio enquanto Jorge e João Gabriel levavam as folhas de kombi para o Pé de Ferro. Este segundo lugar era mais próximo ao Pé de Ferro e durante a descida em direção ao Dom Bosco, Dona Iracema também contou sobre outras gangas e lembrou de um lugar que costumavam usar para práticas tradicionais que ficava atrás da (atual) casa de shows Privilège, próximo ao bairro Borboleta (cerca de 5 quilômetros de distância do seu terreiro). Numa ocasião ela teria sido ameaçada e retirada desta ganga quando fazia um trabalho, por um homem que alegava que o lugar era propriedade privada. Ainda lembrou também de quando usavam a cachoeira próxima a esse mesmo lugar, que fica nos fundos do bairro Vale do Ipê, que hoje está poluída e mal cheirosa, além de ter sido engolida pelas casas e prédios residenciais de uma classe média/alta local, evidenciando que a problemática da desterritorialização das casas de axé Juiz de Fora, é uma dinâmica provocada e atravessada pelas políticas ambientais racistas, mas também pelo desenvolvimento desordenado e desigual no capitalismo que expropria os sujeitos de suas territorialidades. Durante a conversa e caminhada, ainda falamos sobre intolerância religiosa e de quando um rapaz evangélico entrou no Terreiro de Santo Antônio e começou a fazer questionamentos e ofensas preconceituosas ao terreiro e seus integrantes durante uma gira.

Seguindo a descida, logo depois que passamos pela portaria do Hospital Universitário da Universidade Federal de Juiz de Fora (HU-UFJF) construído no início dos anos 2000 e inaugurado em 2006, chegamos à entrada da segunda mata. Aparentemente, não havia nenhuma entrada ali, ou vestígio de uma trilha que era utilizada somente o asfalto e a mata ladeando a via, de um lado nas dependências da UFJF, no outro, nos limites do HU. Dona Iracema com um tronco imitando um cajado, afastou o capim alto e por entre os galhos e folhas havia uma pequena trilha, que alguns passos a frente, depois de uma curta descida de pedras escorregadias, cheias de lodo, revelava uma queda d’água e mata fechada. O acesso a essa mata foi muito mais complicado do que na anterior, a ribanceira barrenta e a rocha escorregadia da cachoeira eram impedimentos legítimos e perigosos para as duas senhoras do Pé de Ferro, mas não foram. Vale dizer, na queda d’água havia um alguidar jogado, quebrado, provavelmente, usado por outra pessoa para fazer alguma oferta ou agrado nas águas, indicando a presença das tradicionalidades neste domínio. Mais uma vez em silêncio, firmamos as velas e pedimos licença para fazer o que era preciso, recolher as folhas.

Já dentro da mata, por entre as copas das árvores, o novo prédio em construção do HU logo acima de nós se erguia. Contraditoriamente as preocupações ambientais expressas na placa que encontramos no primeiro momento, não impedem o HU, uma grande obra, de produzir impactos sobre o meio ambiente, a fauna, flora, as nascentes do seu entorno, mas impedem (ou ao menos tentam e com maior força de controle e punição) o povo, principalmente sobre o povo preto, e o povo de santo, recai com peso.

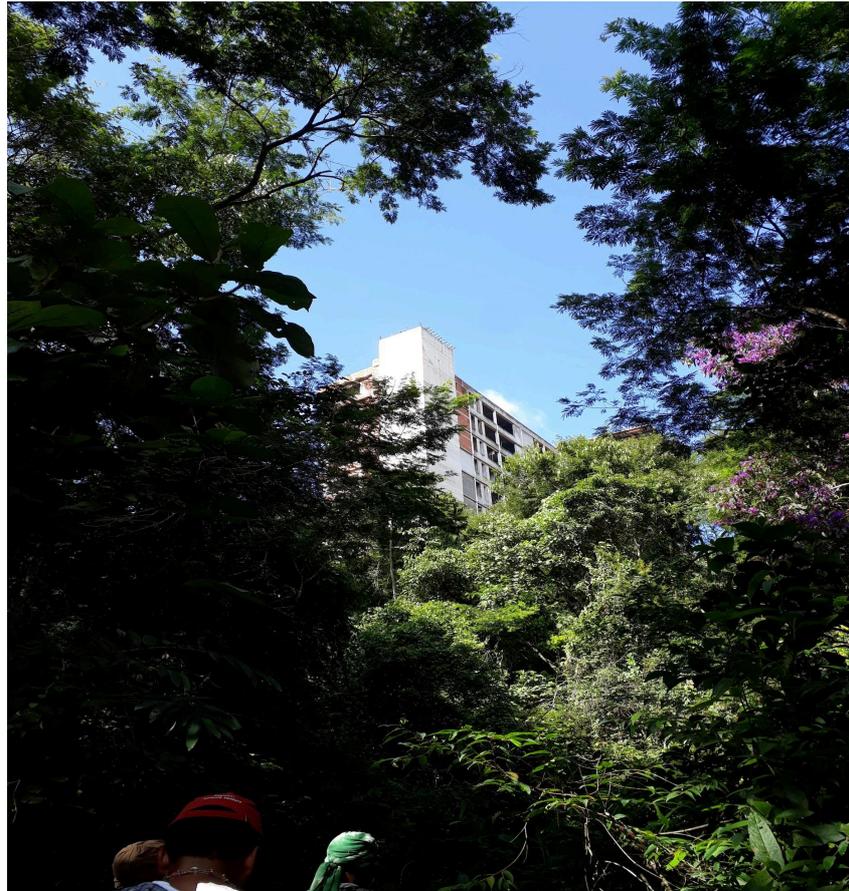


Figura 4 - Prédio em construção do Hospital Universitário da UFJF sobre a mata
Fonte: arquivo pessoal/2019

Ali coletamos mais folhas, dessa vez mais Santa Bárbara, Samambaias, Limãozinho de folha aveludada, que inunda a mata com cheiro de limão até atrapalhando a reconhecer outras folhas, Esperta Miúda, Açaita Cavallo que é usada em banhos de limpeza e também para curar disenterias, diarreias e feridas. Por entre as copas das árvores, o sol já estava a pino e o cansaço também, o calor ficava mais intenso junto ainda das roupas quentes que cobriam todo corpo para nos proteger de insetos e espinhos.

. Durante todo percurso acidentado, barroso, com troncos atravessando as trilhas, e mais folhas e cipós, que dificultavam a caminhada, ainda haviam os sacos de folhas para serem carregados. Certa hora, comentei com a Carmen sobre as aranhas nas suas teias, nos galhos, e ela rapidamente fez sinal para que não falasse do assunto, porque além do preceito de silêncio, a Mãe de Santo do Pé de Ferro tem medo de aranhas. Tarde demais. Ela nos ouviu e quando percebeu que falávamos do animal, ficou tensa e um pouco nervosa. Conseguimos desconversar o assunto, como se estivesse falando de outro bicho que vimos, menos aterrorizante. As aranhas são animais que representam a Iabá¹³ Oxum, divindade das águas doces e das cachoeiras, o seu principal domínio. Depois de mais essa coleta, que terminou por volta do meio dia, Dona Iracema decidiu por voltarmos ao Pé de Ferro.

No terreiro quando chegamos, havia muita comida preparada para nós, e também para mais pessoas que estavam ali. Arroz, feijão, macarrão, batata, peixe (pela semana santa e quaresma), verduras, tudo com gosto de comida de vó, de casa. Almoçamos e enquanto isso, outras mulheres, entre os 40 e 60 anos, que fazem parte da casa como médiuns e outras que são da família de Dona Iracema, mas não do terreiro, já haviam começado a desfolhar as primeiras sacas de folhas que chegaram pela manhã de Kombi. Cada tipo de folha era picada de acordo com o que indicam os saberes tradicionais. O Cinco Folhas perde os galhos mas mantém as cinco folhas juntas, a Panacea e o Limãozinho, que são maiores são cortadas ao meio, Eucalipto, Santa Bárbara e Carobinha são desfolhadas na unidade.

Todo esse trabalho durou cerca de quatro horas e aos poucos outros integrantes do Pé de Ferro foram chegando e se somando a esta e outras tarefas. Algumas dessas pessoas iam ser batizadas e confirmadas. Eram pessoas diversas: jovens, adultos, idosos, homens, mulheres.

Num dos cantos da casa despejamos todas as folhas em pequenas moitas de cada variedade, sentamos em roda, e aos poucos fomos dando cabo da função. Ao contrário do trabalho da “*panha*” das folhas nas matas, não era mais necessário, ou pelo menos obrigatório permanecer em silêncio, e durante todo o processo, as mulheres conversavam sobre a vida, as coisas que aconteciam no terreiro, nas giras. Era um momento descontraído e bastante familiar onde encontrei mais laços consanguíneos que não conhecia. Vez ou outra, Dona Iracema participava de longe da conversa, comentando isso ou aquilo, lembrando o nome de alguém de quem se falava, também chamava a atenção de seus filhos e filhas e

¹³ Iabás são orixás femininas como Oxum, Iansã, Iemanjá, Nanã, Euá.

familiares, exigia a concentração e afincos na tarefa, ou só fazia uma expressão de repreensão quando algum assunto não lhe agradava ou quando não queria dar sua opinião.

Enquanto isso, Jorge e João Gabriel foram buscar mais folhas num lugar próximo ao “Morro da Alegria do Boi”, noutra mata próxima dos bairros também periféricos como o Dom Bosco, Santa Efigênia, Jardim Gaúcho, Teixeiras, na região onde morei durante vinte anos. Escolhi por não ir com eles pra essa outra mata, porque achei mais relevante acompanhar o que aconteceria dentro do terreiro. De certa forma, ainda que fossem coletadas outras folhas que não encontramos nos outros lugares, seria um rito que conheci já mais cedo, e aquilo que aconteceria na casa não havíamos presenciado antes.

Dona Iracema, acompanhada de um cachimbo e sentada do outro lado do terreiro, distante do grupo de pessoas envolvidas com o trato das folhas, picava outras tantas ervas: Mil-homens, Manjerição branco e roxo, Pau Pereira, Sete Sextas Feiras, Folha Santa, Limãozinho, Alecrim da Horta, Guiné, Sálvia, todas reduzidas a pequenos tamanhos. Eu me aproximei dela para perguntar o que estava fazendo, e ela me disse que faria com as ervas o vinho do batismo. Depois de picadas, foram colocadas num grande alguidar e embebidas em três litros de vinho, para se fazer o Vinho do Batismo, usado na cerimônia do Batismo e Confirmação na noite.

Noutro momento, Dona Iracema discretamente me chamou, e me levou na sala onde estava o Vinho e me deixou tirar uma foto que não podemos publicar. A sala que fica atrás do congá do terreiro, era pequena e estava com a iluminação baixa. O alguidar estava no chão, ao centro do ambiente, junto de uma grande vela acesa de 21 dias. Mesmo a cor escura do vinho e a luz baixa não impediram de ver as folhas misturadas com o vinho na travessa, de tantas que foram colocadas.

Depois dessa etapa do trabalho, o terreiro foi forrado na sua parte central com todas as folhas que foram coletadas nas matas, de modo que não se via o chão de terra batida que estava coberta por um tapete verde e cheiroso com todos os aromas das ervas. Ao centro, pétalas de rosas vermelhas e brancas formavam uma grande cruz feita no chão. A noite, por volta das 20h, teve início a cerimônia.

Como de costume, foram feitas as orações de abertura da casa, em favor a Mãe de Santo, aos médiuns da casa, aos ancestrais fundadores do terreiro e também aos enfermos e desencarnados. Logo após o defumador encheu a casa com o cheiro de ervas queimadas, passando por todos os assistidos (ou visitantes) e pelo corpo mediúnico todo vestido de

branco, com um chapéu sem abas, parecido com um kufi¹⁴, também branco, com uma cruz na frente. De um lado os homens (médiuns e consulentes), do outro lado as mulheres, sempre em maior quantidade na casa, pelo que pude ver das outras vezes que visitei.

E então foram chamados os caboclos, espíritos de ancestrais indígenas para abrir os trabalhos. Os médiuns se alinharam no centro do terreiro, voltados para o congá em três filas. Dona Iracema de frente para seus filhos, ergueu a mão, como se lançasse sua força sobre eles, e então os corpos dos médiuns tremeram, os pés bateram no chão de terra, os olhos reviraram na medida em que transe da incorporação acontecia. Os caboclos chegaram, cada um à sua maneira, mas todos demonstrando sua força e seus brados, a mão forte batendo no peito, e os braços simulando arcos e flechas. Logo quando chegaram, os caboclos deitaram no chão de folhas dando um salto e com a cabeça de seus cavalos (os médiuns) tocando o chão de frente, saudaram o Congá e as forças sagradas das outras entidades e orixás representadas no altar e em outros pontos de firmeza nos quatro cantos da casa.

De pé, cada caboclo cantou sua própria cantiga (ou ponto cantado), que serve como apresentação, como invocação de sua força. Alguns mancam, ou marcam uma passada, outros trançam os pés em rodopios e brados, alguns são ligeiros nos passos, e outros firmes com o caminhar pesado. Um após o outro, cruzam o terreiro se cumprimentando, reverenciando os ogãs e a entrada da casa, como sempre fazem. Não houveram de fato grandes diferenças do ritual cotidiano, diria, que houveram coisas a mais, pois assim que o caboclos terminaram de cantar seus pontos, eles subiram de volta à Aruanda se encerrando o transe mediúnico, porém, não vieram os Pretos Velhos.

Desta vez, pela ocasião do batismo e confirmação, antes da chegada dos vovôs e vovós da Umbanda, as coisas seguiram dessa forma: a mãe de santo, junto da Carmem e da madrinha de batismo dos médiuns entraram para a mesma sala onde estava o Vinho do Batismo, ali de acordo com o que nos foi dito, porque não pudemos ver, Iracema e Carmem, incorporadas com as pretas velhas que trabalham com cada uma, conduziam o ritual. Do lado de “fora”, no salão, rezamos um terço católico completo de acordo com a tradição da casa. Depois de rezado o terço, os filhos de santo que seriam batizados e confirmados, foram chamados um a um para sala onde as pretas velhas os aguardavam. Enquanto isso, no salão, depois de terminado o terço, cantávamos repetida e exaustivamente, durante pelo menos uma hora, um ponto de batismo que dizia:

¹⁴ Kufi é um chapéu ou boné sem abas. É um adorno de cabeça utilizado em algumas regiões da África e Ásia

“Batiza e confirma pela lei de deus! Somos batizados, não somos ateus!”

Lá dentro da sala com as vovós, cada médium tomava um gole do vinho de batismo e derramava outro tanto sobre a própria cabeça. A maioria deles, depois de passar pelo rito dentro daquela sala, entrava em transe mediúnico e de lá saía virado na sua principal entidade, que é a com a qual mais tem afinidade, a que é responsável pelo médium. Este rito, de forma bastante nítida, representa o marco da iniciação através deste movimento de entrada para o espaço “íntimo” do terreiro e o retorno para o espaço “aberto”, incorporado com a entidade. A passagem entre os espaços da casa, demarca a entrada de novos filhos e filhas na tradição que a partir de então orienta suas vidas e caminhos.

Depois de cerca de uma hora ou mais, nós, os consulentes que estávamos no salão principal, também bebemos do vinho do batismo, que nos fora oferecido em pequena dose, um após o outro, e fizemos pedidos como fomos orientados. Mais a frente, no terceiro capítulo, retomaremos brevemente este rito, para entendê-lo no bojo do debate sobre a concepção de natureza para o terreiros.

Assim que acabaram os batizados e confirmados da casa, os e as cambones, retiraram banquinhos velhos de madeira, que ficam guardados sob os bancos de cimento e ardósia embutidos nas paredes laterais onde se senta para aguardar e participar do culto. Estes outros assentos eram pros pretos e pretas velhas que foram chamados a Terra, também para os consulentes, que se sentam de frente para os vovôs e vovós. E se abriram os atendimentos com as entidades, em que cada assistido escolhe ou é direcionado a um dos guias espirituais manifestados.

No fim da ritualística, já quando a maioria dos consulentes se foram, e somente o corpo mediúnico continua na casa, depois que as entidades “sobem”, retornando ao plano astral encerrando o transe do seu cavalo (médium girante) acontecem orações de encerramento e agradecimento. É também um momento particular dos integrantes de um terreiro, daquela família de santo, nos quais assuntos privados, segredos do santo, são conversados muitas vezes, e por isso, pessoas que ainda que sejam umbandistas, familiares, ou com outros laços, que não sejam pertencentes à casa, não podem compartilhar. Por isso, para nós, o trabalho de campo se encerra também com o final da gira, que começou por volta das 19 horas e terminou quase às 1h e 30min da madrugada.

Este foi um dos procedimentos metodológicos mais importantes e sensíveis da pesquisa. Em certos momentos, quando penso neste trabalho, é até mesmo difícil enxergá-lo como “procedimento”, “trabalho”, “pesquisa”, que são palavras incapazes de transmitir e significar essa experiência, marcada por afeto, parceria, por um carinho sereno dos mais velhos, ensinando aos mais novos (eu mesmo e ao João Gabriel) a nossa tradição umbandista, negra, e os conhecimentos sobre as plantas e suas propriedades, também as suas antigas histórias de terreiro. Éramos pretos novos, aprendendo com pretos velhos encarnados, sobre as coisas do povo negro.

Por mais que o preceito de silêncio nos fizesse não falar, de certa forma nos forçando e induzindo a uma observação, o sentido de participar foi o predominante. Não só por estar ali, naquele lugar com umbandistas numa ritualística preparatória, e colhendo folhas, enfim, cumprindo atividades. Mas por partilhar com essas mesmas pessoas relações sanguíneas e familiares que se amarram num mesmo bairro-território e na suas memórias, bem como por partilhar a fé na umbanda e a cosmovisão dos povos de terreiro que veem na natureza, o sagrado, a magia, a cura, a vida. Ainda que fossemos de casas diferentes, os signos, os sentidos, são compartilhados.

Em tempo, participar foi predominante pela condição imposta pelo próprio preceito de silêncio, que à primeira vista, sugere o observar, mas que na verdade, traz o corpo para a centralidade desta noção de participação observante.

Nas preparações para a gira, antes e depois das rezas, antes das entidades sagradas, dos Orixás, Voduns, Nkisis¹⁵, tomarem nossos corpos no transe ritual, nos batismos, confirmações, raspagens, cortes. O silêncio está sempre presente, mesmo quando os atabaques e agogôs e xequerês continuam a tocar. O silêncio muitas vezes é necessário, porque provoca em nós a limitação da fala, chamando atenção para as outras coisas que se comunicam com o corpo. O silêncio aguça os sentidos, atributos do corpo, que com mais atenção escuta o ritmo dos pontos e cantigas no terreiro, o som do farfalhar das folhas na mata e daí, é que se preocupa com a força que põe nos próprios passos, porque sem a sua voz para ocupar os ouvidos, percebe o quão barulhento se pode ser um passo no meio do mato. E nas matas com Dona Iracema e a família do Pé de Ferro, pude também perceber a

¹⁵ Voduns e Nkisis, são assim como os Orixás, divindades sagradas do candomblé. Contudo, os orixás pertencem a tradição ketu, enquanto os Voduns à tradição jeje e os Nkisis à tradição angola

preocupação não só na quietude da voz, mas do corpo, como se para não incomodar quem ali vive e para demonstrar respeito.

O silêncio, afina o tato, que seja num relaxamento ou numa tensão de arrepiar os pelos do corpo, deixa a pele sensível ao vento que sopra, ao chão frio sob os pés no terreiro, à energia divina que atravessa o corpo à sua maneira intensa ou sutil, fazendo os ombros tremerem, como se o corpo ressoasse a força da entidade presente. Também aguça o tato para reconhecer as folhas pela sua textura e com cuidado colhe-las (para não as ferir em alguns casos, e para não se machucar e se envenenar em outros), para depois desmembrá-las, parti-las.

Também com a quietude a visão é mais nítida. Pode-se observar e aprender com o que acontece ao redor, com a dança dos sagrados deuses dos barracões de Candomblé, com os trejeitos dos guias da Umbanda. Pode-se também fechar os olhos e ainda assim, ver, porque se olha para dentro, o que é também uma das muitas coisas que aprendemos nos terreiros, a se enxergar e se conhecer. Com o olhar de um irmão, de uma irmã, também se sente a fraternidade, o carinho, a autoridade e o respeito, mesmo a repreensão. No trabalho de campo, os olhos de Dona Iracema viram um homem de meia idade e forte, um caboclo, quando olhava entre algumas folhas. Também, quando mirou uma árvore, enxergou um cocar indígena, aparições visíveis para quem vê mais do que o mundo material. Ela nos contou depois que saímos da primeira mata, já que nós outros não podemos ver com estes olhos “espirituais”. Me lembro de quando com a TULAC fizemos uma cerimônia de batismo numa cachoeira. Depois que a nossa Mãe de Santo da casa entrou naquele domínio, antes de todos nós, para pedir licença e permissão para nosso trabalho, também relatou ter vislumbrado o “guardião” daquelas matas e daquelas águas.

O corpo para as religiões de terreiro é fundamental. Por ele é que as entidades sagradas se manifestam, dançam, falam, abraçam e cuidam de seus devotos. É pelo corpo que o divino transita pelos lugares, porque ele está em nós, habita conosco a carne. É neste sentido o corpo, um canal, uma ponte, uma encruzilhada que também conecta o mundo real e o espiritual, quase como um mediador, ou médium. Por isso mesmo é que há tantas outras preceitos para as ritualísticas: os banhos de erva para limpeza, as restrições alimentares, a restrição sexual, a privação do consumo de drogas (desde certos remédios, até outras ilícitas), ou de frequentar alguns lugares durante determinado tempo.

Todas essas outras “comunicações” e mediações do corpo, os sentidos que lhe afetam, fazem com que o pesquisador, mesmo que não fosse da Umbanda ou do Candomblé, se desloque de um determinado lugar, para se aproximar, a partir do compartilhar uma experiência corpórea, dos sujeitos de sua pesquisa e da sua problemática de tal forma, que mais participe, do que observe a realidade. Não se pode também negligenciar, que aquilo que o corpo sente, reflete também uma condição espacial vigente. E se a partir das metodologias participativas o pesquisador deve romper com os distanciamentos sociais (e espaciais) e se aproximar daqueles sujeitos do qual fala, conseqüentemente, deve também se achegar de seus lugares de reprodução da vida, dos seus cotidianos e de certa forma experienciar pelo seu próprio corpo, que vida é essa que se vive.

No caso das casas de Umbanda e Candomblé e de seus integrantes, que de maneira geral, vivem uma experiência de desterritorialização, perseguição, violência e privação à cidade e espaços públicos, é importante que isso se reflita na pesquisa e na escrita do texto do pesquisador, não só através de termos técnicos, mas também de maneira sensível e real, pois é isso que transmite e substancia a necessidade e a vontade da mudança e justiça social, tanto do pesquisador que deve estar politicamente comprometido, quanto dos grupos sociais que resistem às opressões que se impõe sobre seus corpos, territórios, lugares.

Por fim, é preciso dizer que Exú é senhor dos caminhos, das encruzilhadas, o mensageiro entre os dois mundos na mitologia de terreiro, mas ele também é o Orixá da comunicação e o senhor dono do corpo. Exú é também sexual e sensual, sua força e potência estão representadas no seu Ogó, objeto fálico (corpo masculino) que carrega consigo. Com seu porrete Ogó, ele abre caminhos, desata os nós que impedem o movimento e nos apresenta outra alternativa para seguir. A força do seu axé está aí, e o axé, a força de realização, potência de vida, que se fortalece no culto aos Orixás, depende do hálito que sai da boca, depende do corpo portanto. Porém, não depende só do corpo de quem fala, mas também dos outros, para ouvir e também falar palavras que fortaleçam o axé e abram caminhos, o que representa para nós, uma ação coletiva que depende da corporeidade, da presença física, do sopro que sai do corpo em palavras.

Diante disso, discordamos em partes de da ideia de que “a participação não envolve uma atitude do cientista para conhecer melhor a cultura que pesquisa” (BRANDÃO, 1990. p12), pois consideramos que conhecer a cultura de um grupo, não significa reduzir a pesquisa à uma perspectiva culturalista e sem objetivo político, tão pouco, que o pesquisador deva

assimilar a cultura de outro grupo para si, abandonando sua própria identidade e lugar no mundo. Para nós, conhecer a cultura dos povos de terreiro (no caso de um pesquisador(a), que já não faça parte deste grupo), através da participação, só faz com que reconheça com mais intensidade e sensibilidade a necessidade da luta pela liberdade religiosa, e a resistência dessa gente contra o racismo religioso. Faz com que o sujeito pesquisador, partilhe do axé que busca realizar os anseios dos povos de terreiro.

No relato de trabalho de campo, páginas atrás, há um momento em que fora do preceito de silêncio, um conhecido dos integrantes do Pé de Ferro, responsável apenas por levar as folhas apanhadas de um lugar para o outro, através da sua fala, provoca o assunto da necessidade de lugares públicos para culto de religiões de terreiro, no que Dona Iracema, relata uma tentativa de alguns anos atrás, de consolidar essa política. Aí está o movimento do axé, do hálito, do sopro palavreado que depende do corpo, que quando, no contexto de uma metodologia participativa, se soma à atuação da própria pesquisa e neste sentido, seria esse movimento, mais um engajamento do participar, que: “determina um compromisso que subordina o próprio projeto científico de pesquisa ao projeto político dos grupos populares cuja situação de classe, cultura, ou história se quer conhecer porque se quer agir.” (BRANDÃO, 1990, p12)

O querer agir, é axé. É a vontade de transformar a realidade que se vive, conquistar o que é fundamental para si. E se até então, discutimos a dimensão do participar/observar, das metodologias participativas, na próxima seção, discutiremos o agir, a ação que é movimentada pelos povos de terreiro de Juiz de Fora em torno da problemática dos espaços públicos que não compreendem suas práticas rituais, e que portanto promovem desterritorializações, e para isso, para fortalecer a luta é que invocamos Ogum, irmão de Exú.

2) As ferramentas de Ogun - Caminhos que nos levam à guerra: pesquisa-ação como instrumento de luta dos povos de terreiro.

Ogum dá aos homens o segredo do ferro

Na terra criada por Obatalá em Ifé, os orixás e seres humanos trabalhavam e viviam em igualdade.

Todos caçavam e plantavam usando frágeis instrumentos feitos de madeira, pedra ou metal mole.

Por isso o trabalho exigia grande esforço.

Com o aumento da população de Ifé, a comida andava escassa.

Era necessário plantar uma área maior.

Os orixás então se reuniram para decidir como fariam para remover as árvores do terreno e aumentar a área da lavoura.

Ossaim, o orixá da medicina, dispôs-se a ir primeiro e limpar o terreno.

Mas seu facão era de metal mole e ele não foi bem-sucedido.

Do mesmo modo que Ossaim, todos os outros orixás tentaram, um por um, e fracassaram na tarefa de limpar o terreno para o plantio.

Ogum, que conhecia os segredos do ferro, não tinha dito nada até então.

Quando todos os outros orixás tinham fracassado, Ogum pegou seu facão, de ferro, foi até a mata e limpou o terreno.

Os orixás, admirados, perguntaram a Ogum de que material era feito tão resistente facão.

Ogum respondeu que era o ferro, um segredo recebido de Orunmilá.

Os orixás invejavam Ogum pelos benefícios que o ferro trazia, não só à agricultura, como à caça e até mesmo à guerra.

Por muito tempo os orixás importunaram Ogum para saber o segredo do ferro, mas ele mantinha o segredo só para si.

Os orixás decidiram então oferecer-lhe o reinado em troca que ele lhes ensinasse tudo sobre aquele metal tão resistente.

Ogum aceitou a proposta.

Os humanos também vieram a Ogum, pedir-lhe o conhecimento do ferro.

E Ogum lhes deu o conhecimento da forja, até o dia em que todo caçador e todo guerreiro tiveram sua lança de ferro.

Mas, apesar de ogum ter aceitado o comando dos orixás, antes de mais nada ele era um caçador.

Certa ocasião, saiu para caçar e passou muitos dias fora numa difícil temporada.

Quando voltou da mata, estava sujo e maltrapilho.

Os orixás não gostaram de ver seu líder naquele estado.

Eles o desprezaram e decidiram destituí-lo do reinado.

Ogum se decepcionou com os orixás, pois, quando precisaram dele para o segredo da forja, eles o fizeram rei e agora diziam que não era digno de governá-los.

Então Ogum banhou-se, vestiu-se com folhas de palmeira desfiadas, pegou suas armas e partiu.

Num lugar distante chamado Irê, construiu uma casa embaixo da árvore de acocô e lá permaneceu.

Os humanos que receberam de Ogum o segredo do ferro não o esqueceram.

Todo mês de dezembro, celebram a festa de Iudê-Ogum.

Caçadores, guerreiros, ferreiros e muitos outros fazem sacrifícios em memória de Ogum.

Ogum é o senhor do ferro para sempre.

Mitologia dos Orixás, Reginaldo Prandi, 2001

O itan sobre como Ogum entrega a humanidade os segredos da manipulação do ferro, alude ao sentido que a narrativa metodológica que se segue.

Ogum é o orixá do fogo e do ferro. Ele é o ferreiro dos orixás e com sua força e intelecto, forja as ferramentas e armas dos seus irmãos e irmãs, por isso mesmo, seus símbolos costumam fazer referência às ferramentas, à bigorna. É um orixá passional, emotivo, quente. Ele divide com Exú os caminhos, enquanto seu irmão tem as encruzilhadas como território, Ogum domina as estradas, porque ele também nos abre passagem, aponta a direção, nos orienta. Ogum, com sua inteligência, generosidade, trabalho, e técnica, venceu a fome. Talvez, essa seja uma das suas principais características, a inventividade e o domínio sobre as técnicas, muitas delas, da caça, do manejo do ferro, da agricultura. Alguns contos relatam que ele foi o primeiro dos orixás a caminhar pela terra e encontrar um bom lugar para a “criação”, daí e de muitos outros dos seus feitos é que também é reconhecido como o civilizador, aquele que permitiu a existência e em especial a sobrevivência da humanidade.

No Brasil Ogum é muito mais reverenciado pelo seu aspecto bélico, porque é também senhor da guerra, por isso fora sincretizado com São Jorge, que apresenta arquétipo similar. A lança, a armadura, a batalha, e o mal derrotado sob seus pés. O mal no caso, não é o mesmo que aquele mal cristão, essencializado, simbolizado por uma figura demoníaca antagonista à deus e Jesus Cristo, mas sim as dificuldades da vida das pessoas, as demandas, as dificuldades, a luta pela existência digna, os conflitos, que a força de Ogum, é capaz de superar e de resistir.

Ogum representa de certa forma a ação, a força de lutar pelo que se deseja e precisa. A determinação de quem vai à guerra. E aqui o evocamos porque no percurso desta pesquisa, nos encontramos também com lutas pelos direitos dos povos de terreiro: pela utilização dos espaços públicos; pela liberdade religiosa; contra o racismo religioso, entre outras pautas. Nos encontramos com essas lutas bem como as construímos coletivamente com diferentes sujeitos.

De certa maneira, desde o seu planejamento, esta pesquisa previa se engajar politicamente, embora não estivesse nítido como, nem com quem, mas era certo que o trabalho deveria contribuir com as lutas do povo de terreiro de Juiz de Fora. Neste sentido, houveram ações políticas em torno dessa motivação, que serão relatadas à frente, e mais tarde no trajeto do trabalho é que compreendemos que tais ações e articulações, faziam parte de uma metodologia: a pesquisa-ação.

Pesquisa-ação é mais uma das metodologias participativas que apresentamos no início deste capítulo. Junto da “observação-participante”, e da “participação-observante”, elas compõem esse conjunto de propostas sobre o fazer pesquisa politicamente engajada. Em comparativo com as outras duas, talvez o primeiro ponto que diferencie a pesquisa-ação, seja o nível de envolvimento entre pesquisador e sujeitos colaboradores do trabalho. A observação participante que prioriza a observação, ainda conserva certo isolamento do pesquisador com os sujeitos, a participação observante, já assume e implica na aproximação entre as partes envolvidas na pesquisa. A pesquisa-ação por sua vez, chega ao nível mais profundo de proximidade e envolvimento, pois se compromete em agir pela causa dos grupos onde se insere, compreender os problemas que afetam estes grupos e apontar possíveis respostas.

A pesquisa-ação é um instrumento de luta coletiva e transformação social, é claro que, considerando suas limitações e escalas de atuação, serve como uma ferramenta para ir à batalha, superar conflitos e inventar caminhos.

A pesquisa-ação no Brasil surge no campo das ciências sociais no mesmo bojo político cultural que as outras metodologias participativas, com os mesmos desejos de mudança social, atuação e autonomia política, e crítica epistemológica à distância entre teoria e prática, e sujeito versus objeto, no que tange à pesquisa científica.

Thiollent (2009), define a pesquisa-ação como:

“um tipo de pesquisa social com base empírica que é concebida e realizada em estreita associação com uma ação ou com a resolução de um problema coletivo e no

qual os pesquisadores e os participantes representativos da situação ou do problema estão envolvidos de modo cooperativo ou participativo.” (THIOLLENT, 2009, p16)

Definição que exprime sobretudo o seu sentido prático de enfrentamento e compromisso político, bem como de luta e pesquisa coletiva, assumindo portanto a não neutralidade da ciência, do e da cientista diante de uma contradição da realidade, que afete grupos subalternos, que são geralmente os coletivos onde a pesquisa-ação emerge como alternativa para engajamento e estratégia de luta, mas não exclusivamente (THIOLLENT, 2009). O próprio autor aponta seis aspectos definidores da pesquisa-ação que completam os anteriores, resumidamente seriam eles:

- a) interação explícita entre pesquisadores e pessoas envolvidas;
- b) enumeração de problemas e prioridades a serem resolvidos pela pesquisa;
- c) objeto de investigação ou problemática é definido pela realidade local;
- d) o objetivo da pesquisa é resolver ou no mínimo elucidar problemáticas envolvendo o grupo;
- e) todas as decisões, ações e intencionalidades envolvidas no processo, são acompanhadas pelos sujeitos envolvidos;

Em tempo, Thiollent apresenta dois “objetivos” que também parecem etapas do processo de construção da pesquisa: os objetivos de conhecimento e os objetivos práticos, que devem ser bem definidos numa fase preparatória do projeto.

Objetivo(s) de conhecimento seria aquele que se preocupa em obter informações, dados, elementos sobre a realidade e o problema em questão que num outro contexto, seriam difíceis de serem coletados, e que interferem no prosseguimento da “ação” engendrada pelo grupo de pessoas envolvidas. Por sua vez, o(s) objetivo(s) prático, seria aquilo que “contribuir para o melhor equacionamento possível do problema considerado como central na pesquisa, com levantamento de soluções[...]” (THIOLLENT, 2009, p20), ou seja, as ações planejadas e postas em prática.

A articulação entre estes dois objetivos resulta numa das características que marca a pesquisa-ação, e que fazem o seu uso se expandir para áreas da Administração, Educação, Organização e afins, que é a reflexão sobre a própria prática. Mais conhecimento sobre determinado problema, contexto, situação, sustenta e demanda ações mais acertadas que

diante das contradições postas pela realidade e das limitações da pesquisa-ação, obviamente não serão plenamente executadas, sobretudo quando consideramos que há agentes políticos, sociais, que não estão interessados em transformações, mudanças no escopo político-social. Dessa maneira, os impasses encontrados pela ação, provocam reflexões sobre como executá-las, o que alimenta mais uma vez os objetivos de conhecimento, que se desdobram numa prática atualizada, revisitada e adaptada ao contexto atual.

Tripp (2005), apresenta esse processo como um ciclo constante, que pode começar com a identificação de um problema, que provoca uma ação e a partir daí, a etapa da “investigação” observa e descreve e avalia os efeitos da ação, enquanto a etapa do “agir” planeja e implanta uma nova ação. Neste processo cíclico é que teoria e prática se aproximam, fazendo do pesquisador e da ciência, não só o ato de investigar, mas também de agir, e agir como forma de construir conhecimento. Por isso mesmo que Tripp argumenta que no caso da pesquisa-ação, “a metodologia de pesquisa deve sempre ser subserviente a prática” (TRIPP, 2005, p448).

Tanto os objetivos práticos e de conhecimento de Thiollent, quanto os ciclos de investigação e agir de Tripp, apresentam na verdade um plano analítico sobre essa estratégia de pesquisa e qualificação de processos, enquanto aos nossos olhos, a proposta de Freire (1990), Fals Borda (1990) e Brandão (1990), trata sobre análise metodológica e posicionamento político engajado que se propõe a denunciar as dicotomias entre as instituições científica e a sociedade e a buscar caminhos de superação.

Quero dizer, a veia política e “revolucionária” não é tão aparente em Thiollent (2009) e Tripp (2005), por mais que ambos digam que a pesquisa-ação é capaz de provocar mudanças sociais, políticas e culturais, não abordam, pelo menos de maneira capaz a demonstrar a potencialidade das pesquisas participativas, o seu caráter combativo e engajado politicamente. Nos parece que Thiollent durante boa parte de “Metodologia da pesquisa-ação” (2009), assim como Tripp (2005), se preocupa muito mais em afirmar o caráter científico de uma proposta metodológica não convencional aos moldes de uma ciência positivista e isolada da realidade, e em negar uma atuação militante que comprometeria o rigor científico da pesquisa, os seus resultados e as suas ações.

A postura do autor é mesmo compreensível dada a resistência da cientificidade tradicional à pesquisas participativas e à superação do paradigma sujeito versus objeto, uma das principais marcas e objetivos da pesquisa-ação. Porém, é importante que se defendam

propostas metodológicas com essas características, com estes princípios, de ciência, mas também de ética, política, e em certa medida de humanidade, ainda que isso possa representar, mas não garantir, algum risco ao processo de construção do conhecimento. Neste sentido, Baldissera (2001), complementa o debate quando elenca aquilo que considera definidor da pesquisa-ação, pois inclui que “é uma ferramenta intelectual a serviço da população[...] é uma ferramenta dos trabalhadores, quando a utilizam para ter um conhecimento [...] da realidade que desejam transformar. (BALDISSERA, 2001, p9).

A partir daí é que recuperamos tanto, os anseios de que este trabalho servisse à algum propósito relacionado a luta dos povos tradicionais de matriz africana, subjugados pelo racismo religioso, bem como a proposta de Brandão que demonstra que é preciso:

“Ter no *agente* de pesquisa uma espécie de *gente* que serve. Uma gente aliada, armada dos conhecimentos científicos que foram sempre negados ao povo, àqueles para quem a *pesquisa participante* - onde afinal pesquisadores-e-pesquisados são sujeitos de um mesmo trabalho comum, ainda que com situações e tarefas diferentes - pretende ser um instrumento a mais de reconquista popular” (BRANDÃO, 1990, p11)

No caso deste trabalho, esse processo de engajamento da pesquisa, dos objetivos de conhecimento, da investigação, com a ação, se deu de maneira bastante orgânica, sequer sem algum tipo de planejamento prévio até certo ponto (quando percebemos a possibilidade de pesquisar-agir, passamos a planejar e organizar ações), o que foge àquilo que Thiollent (2009) apresenta enquanto processo de construção da pesquisa-ação, que é um tanto quanto engessado e receituário. Não quero dizer, que de maneira irresponsável se conduziu este trabalho, sem preocupações metodológicas ou planejamentos (inclusive o pré-projeto prevê trabalhos de campo e entrevistas, porém, não na dimensão das metodologias participativas), pois sim, que estivemos sempre atentos àquilo que o campo, a realidade, os sujeitos tinham a nos dizer de muitas maneiras. Nossa metodologia esteve subserviente à prática, ao mundo concreto, mas também com nossas vontades, que apontaram para uma mesma direção: a luta política pelos direitos dos povos de terreiro de Juiz de Fora.

O primeiro passo dado neste sentido, aconteceu no mês de agosto do ano de 2018, no Feijão de Ogun. Neste momento, não estávamos ainda empenhando os critérios metodológicos da pesquisa-ação, não houve planejamento, conversas prévias, escolha dos objetivos, ou participação das reuniões de organização do encontro, apesar de ter atuado durante seu acontecimento. O que aconteceu foi uma aproximação entre a pesquisa e agentes

da luta dos povos de terreiro e da luta anti-racista de Juiz de Fora, que mais tarde, culmina na pesquisa-ação.

Na época, o laboratório Kizomba Namata, onde me integro a partir do mestrado, construía junto com as lideranças do Movimento Negro Unificado - MNU, de Juiz de Fora, o XV Feijão de “Ogun - Construindo Territórios livres” e o “III Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana”. Ambos são eventos organizados pelo MNU nos quais durante os dias de realização, são discutidas em Grupos de Trabalho (GTs), Grupos de Diálogos (GDs), assembleias e espaços de socialização, oficinas e minicursos, pautas do povo negro, dos terreiros, das comunidades tradicionais quilombolas, das periferias urbanas.

Naquele ano vieram para o encontro, que ocorreu entre os dias três e cinco de agosto, para anseios, estratégias de luta, alegria e lembranças, representantes das comunidades quilombolas: Namastê - Ubá (MG) (que representa também um terreiro de umbanda), Colônia do Paiol - Bias Fortes (MG), São Sebastião da Boa Vista - Santos Dummont (MG), bem como representantes do MNU de Belo Horizonte (MG), Porto Alegre (RS), Rio de Janeiro (RJ), entre outros estados. Estiveram presentes, momentaneamente, em alguns espaços professores da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e Universidade Federal de Viçosa (UFV), integrantes da Rede de Saberes dos Povos Quilombolas (SAPOQUI), representantes dos sindicatos, dos Trabalhadores em Educação da UFJF (SINTUFEJUF), dos Trabalhadores em Empresas de Telecomunicações (SINTTEL), e dos Servidores Públicos de Juiz de Fora (SINSERPU), representantes do governo do estado de Minas Gerais, e a LIXARTE - Associação de Reciclagem e Artesanato.

Houveram momentos mais e menos relevantes no que tange a nossa participação no evento, que enxergamos como um processo de estreitamento de relações. A mais importante delas para a pesquisa, foi a roda de conversa intitulada “Reocupação Preta do Parque da Lajinha” que aconteceu no sábado, dia 04 de agosto, no Parque da Lajinha.

A atividade foi pensada pela organização do MNU, juntamente comigo, e consistia num momento de reconstrução da memória do Parque da Lajinha e a sua relação com o povo negro e de terreiro juiz-forano.

Iniciamos a atividade com uma instalação pedagógica. Sobre um tecido estendido no chão de um coreto, havia uma gamela¹⁶ (tipo de vasilha ou bacia de madeira) com fios de

¹⁶ Tipo de vasilha ou bacia de madeira com função ritual nos terreiros de matrizes africanas ou com função doméstica.

conta, um agogô¹⁷, ervas usadas nos terreiros, tambores, imagens de orixás, entre outros elementos. Cantamos cantigas, liderados por um dos ogãs mais antigos da cidade e militante do MNU, o Sr. Caxambu. Foram cantigas de Umbanda, de Candomblé, para Oxalá, para Oxum, para os Pretos Velhos, saudando as suas forças presentes ali, no lago, na cachoeira, na brisa, na memória e na ancestralidade. Comemos canjica branca, doce, que é comida de Oxalá.

A partir desse primeiro momento, conversamos sobre o por que de estarmos ali, já que muitas das pessoas não entendiam a relevância daquele lugar para a população negra e para as religiões de terreiro na cidade, sobretudo os mais novos, os que vieram de outras cidades, por isso retomamos a história do parque da Lajinha, desde a Comunidade da Prata (anos 60 e 70), até as edições da Festa do Preto Velho (dos anos 80 até os anos 2000). Aos poucos, os mais velhos foram contando suas lembranças. Esses relatos também foram amarrados com reflexões sobre a intolerância religiosa na cidade, o racismo religioso (e outras de suas dimensões) que organiza os espaços urbanos, públicos e privados, dificultando a permanência dos terreiros na cidade e apagando nossos símbolos, territorialidades, lugares e história, onde atuamos com mais intensidade.

Esse momento foi bastante interessante porque revela muitas coisas. Algumas vezes dissemos de maneira incisiva da necessidade de um lugar garantido pelo poder público para os terreiros manterem suas práticas rituais, uma vez que perdemos o Parque da Lajinha. Houveram também conflitos entre militantes do MNU que mostraram contradições teórico-políticas do próprio movimento e pessoais que deu a dimensão de uma disputa interna ao MNU, no que tange a linha de narrativas políticas, análises de conjuntura, e escolha de estratégias e orientações que serão aceitas pelo coletivo.

Essa atividade então se encerra, tendo de acúmulo o resgate da memória do parque da Lajinha, bem como da cidade de Juiz de Fora e dos processos de desterritorialização, remoção, negação de direitos e à cidade, que foram sofridos pelos povo negro urbano juizforano.

Houveram ainda durante o XV Feijão de Ogun outras atividades, dentre elas grupos de trabalho que debateram questões estratégicas na luta antirracista, como a pauta do etnodesenvolvimento, da liberdade religiosa e do genocídio da juventude negra. O acúmulo

¹⁷ Instrumento musical feito de metal ou madeira. Geralmente apresenta um, dois ou três bocais em formato de funil, que são tocados com baquetas.

gerado nestes espaços, bem como dos anos anteriores de encontro, junto do contexto político e das vontades militantes, culminam na criação do Instituto Feijão de Ogun, que ainda atrelado ao MNU, não é mais somente um encontro/evento, mas sim uma entidade política, responsável por buscar “a promoção do etnodesenvolvimento junto a comunidades quilombolas e povos de terreiro” (CARTA DE PRINCÍPIOS DO INSTITUTO FEIJÃO DE OGUN, 2018)¹⁸, e também por atuar enquanto “instrumento de luta e resistência, por meio de um conjunto de ações, que visem a garantia de direitos e o acesso às políticas públicas vigentes”.

Dessa forma o Instituto Feijão de Ogun, representa a consolidação de lutas históricas dos povos de terreiro de Juiz de Fora e região. Ele é o resultado do ferro aquecido, derretido, fundido em forma de espada, afiado para a luta. Ele é o ato de ir a guerra! Mas assim como o orixá que “apadrinha” o instituto, não só a espada se tem na mão, pois muitas outras ferramentas carregam consigo, uma vez que as entidades, os agentes, que se aglutinam no instituto abrangem seus enfrentamentos à luta quilombola e a promoção do etnodesenvolvimento da população negra.

Como já dito, aquilo que se acumulou de discussão em torno das pautas do Feijão, que conta também com colaborações nossas e do laboratório Kizomba na Mata, foi escrito numa carta que exprime os motivos e os agentes envolvidos, as pautas e as diretrizes do instituto recém criado. A carta foi apresentada e aprovada no último dia de encontro, na tarde de um domingo num clube da cidade. Num ambiente bastante festivo, onde finalmente foi servido o feijão de Ogun, uma feijoada preparada sob fundamentos do Candomblé aos quais não tivemos acesso e por isso não podemos narrar. Entre as rodas de capoeira, de break dance, e as rimas, feira de trabalhos artesanais, comidas, houve também a leitura do documento. E a partir desta carta, pode-se quiçá demarcar um início do pesquisar-agir deste trabalho, sobretudo por conta dos objetivos de luta que apresenta e dos seus encaminhamentos, em especial o primeiro deles, de onde então passamos a encampar ações de 2018 até o ano presente. Vejamos:

1) Luta pela territorialidade de Povos de Terreiro. As práticas religiosas dos povos de terreiro em espaços públicos têm sofrido com o racismo religioso, ambiental e institucional, sendo criminalizadas, marginalizadas ou proibidas. Desta forma, o Instituto Feijão de Ogun buscará fortalecer a luta dos povos de terreiro em busca da liberdade religiosa e do direito à cidade.

¹⁸ Este foi um documento escrito coletivamente que apresenta o Instituto Feijão de Ogun, seus princípios políticos e éticos e seus objetivos.

Ações imediatas:

- a) Elaboração de documento a ser encaminhado à Prefeitura de Juiz de Fora solicitando a revogação do artigo 6º, inciso XXI, do Decreto Nº11.266/2012, que proíbe a realização de manifestações religiosas que utilizem oferendas ou velas nas dependências do Parque da Lajinha.
- b) Realização de manifestação no dia 08 de agosto contra a votação que acontecerá no dia 09 de agosto, em Brasília, em que o Supremo julgará o projeto de lei do Deputado Edson Portílio (RS) em que se prevê a proibição do sacrifício de animais para realização de rituais sagrados.
- c) Participação no evento de formação de Educadores Ambientais do Jardim Botânico da UFJF entre os dias 13 a 18 de agosto de 2018, com vistas a discutir o uso do Jardim Botânico pelas religiões de matriz africana.
- d) Lançamento de uma campanha nacional de incentivo à (re)ocupação dos espaços públicos por povos de terreiro. (INSTITUTO FEIJÃO DE OGUN, 2018)

Além deste primeiro tópico, que é o principal da carta, existem ainda outros oito pontos, princípios de atuação do Instituto Feijão de Ogun, nos campos da educação, da geração de renda, da soberania e segurança alimentar, da parceria e apoio à luta anti-LGBTIfobia, da garantia e titulação dos territórios quilombolas, da denúncia ao genocídio da população negra, e da afirmação da cultura de matriz africana. Todas as diretrizes são como horizontes de luta, mas também apresentam no documento ações imediatas, encaminhamentos mais práticos. Porém, nos atemos somente àqueles acima citados.

Em primeiro lugar poderíamos ressaltar o que este ponto sobre a “Luta pela territorialidade dos Povos de Terreiro” identifica como seu principal problema ou conflito, que é o racismo em três de suas muitas dimensões: o religioso, o ambiental, o institucional. Essa identificação e afirmação da problemática racial é bastante relevante na pesquisa, pois mais à frente, nas outras sessões, se destrincha numa explanação dos elementos que compõem a territorialidade da Umbanda e do Candomblé na cidade. Em tempo, a carta também denuncia movimentos de criminalização, marginalização e proibição das práticas rituais de religiões de terreiro, que se impõe violentamente a partir de uma lógica de produção do espaço urbano de cidades que não abrangem a dimensão religiosa desses grupos, ao mesmo tempo em que quase se funde com a de outros ou as normatiza. Por isso mesmo, que o Instituto Feijão de Ogun (IFO) se dispõe a lutar pelo direito à cidade. A dimensão urbana da luta anti-racismo (religioso), encampada pelo IFO, também se desdobra numa outra parte deste texto.

Ambos os apontamentos do IFO, convergem com a problemática inicial deste trabalho, e essa concordância, é uma das vias pelas quais estreitamos laços para a atuação

política, principalmente no que se refere aos seguintes encaminhamentos (resumidos): a) revogação do artigo 6º, inciso XXI do decreto Nº11.266/2012; b) aproximação com o Jardim Botânico da UFJF, para discutir o seu uso pelas religiões de terreiro.

Os dois objetivos estão diretamente relacionados uma vez que o decreto aprovado pela prefeitura em 2012, que se busca revogar, é a ação institucional definitiva, que de maneira racista, impede a prática de rituais de religiões de terreiro no Parque da Lajinha, um dos principais lugares com essa finalidade em Juiz de Fora, enquanto que o seguinte, busca através de aproximações e negociações institucionais, conquistar outro espaço com características paisagísticas específicas (similares a do Parque da Lajinha), para garantir o direito dos povos de terreiro a suas práticas externas ao templo. O primeiro objetivo diz de um movimento de desterritorialização, o segundo, busca a reterritorialização. Mas por que no Jardim Botânico?

A escolha deste espaço institucional da UFJF aberto ao público, faz parte da junção de alguns fatores. A começar pelos princípios que orientam o projeto político pedagógico do Jardim, baseados numa compreensão de indissociabilidade entre “natureza” e sociedade, que se expressa na ideia de sociobiodiversidade, que de acordo com o projeto do Jardim Botânico, é resultado do “uso histórico e tradicional do território”, bem como as compreensões sobre a “ecologia de saberes” (que não subordina os saberes tradicionais frente aos científicos), e a Justiça Ambiental. Fica nítida a abertura da instituição à pauta do IFO, e também o seu posicionamento político, que se soma na luta dos povos tradicionais pela valorização de sua cultura.

Outro fator relevante é o que oferece o espaço do Jardim Botânico no que tange à sua paisagem e aos elementos, símbolos, lugares importantes para a ritualística de terreiro. Dentro de toda a área da área de proteção ambiental (APA), há lagos, cachoeiras, matas, bambuzais, descampados, as ervas sagradas, que para os povos de terreiro são domínios sacros de suas divindades: Nanã, Oxalá, Oxóssi, Iansã, Omolu, Ossain, os caboclos e caboclas, entre tantos outros seres do mundo espiritual.

Como terceiro elemento, as relações entre os integrantes do IFO, e professores da UFJF dos departamentos de Geociências, Biologia e Educação, que trabalham através da extensão universitária com povos tradicionais, e no próprio Jardim Botânico. A proximidade, a parceria nas lutas políticas de Juiz de Fora entre estes sujeitos, é o que amarra os motivos para a escolha do Jardim Botânico facilitando o processo no sentido de que uma primeira

barreira, a dos preconceitos que impediriam um primeiro contato, uma apresentação de proposta, já fora vencida. Em tempo, vale considerar a aliança necessária entre a Universidade e movimentos sociais para resistir a estes tempos sombrios de ataques às minorias sociais e à academia e ciência.

A partir de dezembro de 2018, quatro meses depois do XV Feijão de Ogun, começamos a encaminhar os objetivos que expusemos aqui. Na terceira semana de dezembro houve uma reunião entre a direção do Jardim Botânico, o principal representante do IFO, com minha participação, no próprio Jardim. Esta foi uma primeira conversa de apresentação das intenções dos sujeitos e instituições envolvidas, e também das suas possibilidades de ação, das suas limitações. Foi o processo de traçar nossos “objetivos práticos”, nas palavras de Thiollent (2009).

Por parte do Instituto Feijão de Ogun, havia o interesse e a proposta, de que o Jardim Botânico permitisse que as casas de Umbanda e Candomblé da cidade, utilizassem algumas áreas, mais afastadas dos principais pontos e rotas de visitação do parque, tendo este uso sendo organizado e mediado pelo próprio instituto e pela administração do lugar.

Por parte do Jardim Botânico, havia a vontade de desmistificar os preconceitos em torno das religiões de terreiro, bem como de povos tradicionais no geral, dos seus saberes e culturas, que também, como podemos ver na carta de princípios do IFO, fazem parte dos seus interesses.

As vontades de cada um, nitidamente se envolvem e colaboram entre si. A aproximação de casas de Umbanda e Candomblé com o Jardim, poderia muito bem se desdobrar num projeto de educação ambiental a partir do uso e significado das folhas nas ritualísticas de terreiro, valorizando os saberes populares e de tradição oral de mães e pais de santo, rezadeiras e benzedadeiras, sobre a medicina das folhas, tão esquecidos e desacreditados nos dias de hoje. Pode-se pensar também, em trabalhos, projetos, práticas e cursos que discutam a problemática do racismo ambiental, ou mesmo a possibilidade que o saber e as instituições científicas tem de interferir em problemas reais do tecido social, entre outras alternativas.

No entanto, ainda que para nós tudo isso se encaixasse de maneira fácil, e os motivos fossem justos, o contexto da política nacional se tornou um entrave. O governo Bolsonaro havia sido eleito no mês de outubro, instaurando uma atmosfera de tensão e desafio para os progressistas, os populares, os desviantes de uma ordem conservadora: mulheres, LGBTIs,

negros, indígenas. Uma das principais bases de apoio do presidente durante a campanha e nos dias que se seguem de seu governo, são as igrejas cristãs, católica e protestantes neopentecostais (com salvas exceções de templos e correntes do cristianismo que de maneira crítica refletem sobre sua fé, e assumem posições progressistas), que enxergam nas religiões de terreiro o inimigo a ser vencido, o diabo à ser derrotado.

Esse cenário nos fez considerar durante a reunião que em tempos de conservadorismo, avanço do racismo religioso, e ataque ideológico às instituições científicas, como as universidades, é preciso que a proposta esteja firmada sobre bases sólidas, para resistir aos ataques, às críticas, às manifestações do racismo que não permaneceria inerte, frente a uma conquista dos povos de terreiro que poderiam ocupar um espaço aberto ao público, com sua estética, sua cultura e fé. Sabíamos que haveria resistências à ideia que estávamos construindo, e que a corda, num auge de tensão arrebentaria para o nosso lado.

A partir disso, da necessidade de construção dessa sólida base, é que elencamos três fundamentos da proposta, argumentos que defendem o uso do Jardim Botânico pelas religiões de terreiro, são eles: a) a demanda real dos povos de terreiro da cidade por essa necessidade; b) uma base/argumentação científica, que no caso viria das contribuições deste trabalho; c) apoio da proposta pelo Fórum da liberdade religiosa de Juiz de Fora.

No que implica cada um dos elementos?

O primeiro deles, é o que traz a dimensão da realidade e da cosmovisão da Umbanda e Candomblé para a proposta. Não poderíamos encaminhar algo desta dimensão, baseados na vontade e necessidade de duas casas de santo, de três ou quatro pessoas. O projeto deveria ter o peso de uma demanda coletiva, que é real, pois os terreiros de Umbanda e Candomblé em Juiz de Fora enfrentam este problema, muitas vezes recorrendo à uma condição clandestina ou mesmo reclusa para manter sua religiosidade, como vimos no caso do Pé de Ferro.

Pelo mesmo motivo, dentre tantos outros, fora criado o Instituto Feijão de Ogun, para que servisse como um aglutinador dos povos de terreiro da cidade, e como uma despersonalização das demandas, ações, decisões políticas. A criação do instituto passa também por um processo de democratização e horizontalidade do poder de representação e decisão destes sujeitos no que tange aos seus assuntos e pautas. Além disso, na medida em que nós, umbandistas e candomblecistas, interferimos neste processo coletivamente, cada vez mais ele corresponde e reflete a cosmovisão que dividimos, compartilhamos, na qual a natureza não é apartada e inferior a humanidade. Portanto, precisávamos desta base coletiva,

de mais pessoas, umbandistas e candomblecistas, lideranças religiosas, referências, discutindo a pauta, opinando sobre ela, modificando o projeto, engrossando o caldo.

O segundo elemento, o científico/técnico, foi pensado como um instrumento de respaldo. Considerando que a voz dos povos tradicionais recorrentemente é ignorada e desvalorizada, pensamos que junto de um discurso científico socialmente crítico e referenciado, elaborado por pesquisadores que são de terreiro, estariam reunidas mais forças e argumentos para dialogar com setores da sociedade civil e da própria universidade, como por exemplo os conselhos técnico, administrativo e comunitário que regem o Jardim e devem portanto aprovar o projeto. O argumento científico no entanto, estaria baseado naquilo que as religiões de terreiro tem como cosmovisão e saberes, ou seja, seria basicamente uma problematização e explanação de como a cultura e religiosidade de terreiro tem especificidades e necessidades próprias nos seus rituais, que são criminalizadas, marginalizadas e violentada pelas manifestações do racismo no âmbito urbano, e a partir disso, é expulsa de espaços públicos e privados, o que justifica a necessidade de projetos como o presente. De certa forma, isso resume os “objetivos de conhecimento” (THIOLLENT, 2009) do nosso trabalho, pois se estrutura a partir do que aprendemos com os sujeitos com os quais nos envolvemos (e somos), produzindo conhecimento, dados, informações.

O terceiro elemento, seria de ordem política. O fórum da liberdade religiosa de Juiz de Fora, congrega lideranças das crenças católica, protestante, islã, umbandista e candomblecista na cidade. Coletivamente este grupo vem discutindo e buscando alternativas para vencer a intolerância religiosa na cidade e também promover a liberdade e o uso de espaços públicos não só pelos povos de terreiro, mas por exemplo pela comunidade muçulmana que precisa usar os cemitérios em alguns rituais fúnebres. O apoio deste grupo, também fortaleceria a proposta, ao mesmo tempo que fortalece o próprio grupo nas suas disputas.

Todo este trabalho com certeza demanda tempo e um processo de construção. Tanto a função de elaborar um argumento científico baseado na empiria e nos conhecimentos tradicionais de terreiro, quanto a de aglutinar mais casas de santo em torno do IFO, e convidá-las para participar da construção do projeto. Estes dois encaminhamentos seriam somados num documento que logo nesta primeira reunião elencamos como estratégico para nosso objetivo: os protocolos de Auto-determinação e Consulta Prévia, Livre, Informada e de Boa Fé ou protocolos comunitários, ou consultivos.

Protocolos Auto-determinação e Consulta Prévia, Livre, Informada e de Boa Fé, é o nome que iremos adotar como principal no nosso trabalho, para falar destes documentos que também são conhecidos pelos outros nomes supracitados. Decidimos escolher o mais adequado conforme a sua função.

Os Protocolos de Auto-determinação e Consulta Prévia, Livre, Informada e de Boa Fé tem sido uma estratégia bastante utilizada por povos tradicionais de diversos segmentos (povos de matriz africana, indígenas, quilombolas, entre outros) principalmente para mediar relações e negociações com agentes externos aos seus territórios, como o Estado (e suas instituições e escalas) ou mesmo a iniciativa privada, que tenham interesses em realizar ações, empreendimentos, obras e afins nos seus territórios, seja pelos recursos naturais disponíveis, por facilidades logísticas, por vantagens econômicas etc. No Brasil esta estratégia vem sendo usada principalmente por comunidades tradicionais indígenas como os povos Munduruku (PA), Juruna (MT), Krenak (MG), Wajãpi (AP), e quilombolas como os de Abacatal-Aurá (PA), Brumadinho (MG), dentre vários outros lugares e territórios ameaçados.

Importante demarcar que, os Protocolos Auto-determinação e Consulta Prévia, Livre, Informada e de Boa Fé estão assentados juridicamente num instrumento fundamental para a luta dos povos tradicionais no Brasil e no mundo: a Convenção nº169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). A referida legislação foi elaborada em 1989, em Genebra, e entrou em vigor internacional em 1991.

A Convenção promulga uma série de prerrogativas em defesa dos “Povos Indígenas e Tribais”, cujas:

[...] condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial. (CONVENÇÃO Nº169, OIT, 1989)

Ou seja, reconhece as especificidades de determinadas coletividades que se organizam enquanto povos ou comunidades vinculadas e estruturadas por tradições ancestrais e geracionais, de tal forma que o seu modo de vida, se diferencia da cultura hegemônica dos países e nações nos quais estão inseridos ou fazendo fronteira.

O documento também faz uma contribuição importante para a luta das comunidades tradicionais na medida em que debate sobre a relevância vivenciada do espaço e do território

e de suas diversas camadas, na manutenção do modo de vida e da continuidade dos povos tradicionais. Vejamos:

[...] os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação. (CONVENÇÃO Nº169, OIT, 1989)

Fica nítido o apontamento de que o território é fundamento para a manutenção do modo de vida tradicional, independente da maneira como povos e comunidades tradicionais se apropriam do território e o elaboram a partir de suas tradições, cosmopercepções, vínculos etc.

Por fim, destaca-se também o direito a Consulta Prévia, Livre, Informada e de Boa-Fé, quando determina que os governos e demais agentes externos devem:

- a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;
 - b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes;
 - c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim.
2. As consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas.

Artigo 7º

I. Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente. (CONVENÇÃO Nº169, OIT, 1989)

Desta forma, a Convenção nº 169 da OIT fortalece a autonomia das comunidades tradicionais, na medida em que existe, que estes grupos sejam consultados sobre todas as

intervenções externas à comunidade que venham a interferir de modo negativo ou positivo sobre os seus modos de vida e seus territórios.

Este é um elemento fundamental para pensar perspectivas de luta para os povos e comunidades tradicionais, na medida em que os instrumentaliza para pleitear e participar das mesas de tomada de decisão das quais sempre fomos privados de estar, ignorados ao opinar, e esquecidos e invisibilizados para decidir.

Em tempo, o dispositivo da Consulta Prévia, se fortalece e ao público de que trata, ao considerar a tradição como alicerce do processo de consulta que deve ser feito com os povos e comunidades tradicionais impactados, trazendo equilíbrio e visibilidade para os seus valores sociais, as perspectivas cosmogônicas e civilizatórias, para os seus interesses, complexificando as noções de progresso, de crescimento econômico, de desenvolvimento, a partir destes outros primas sobre o mundo e os territórios.

No Brasil, somente em 2002, a Convenção nº169 da OIT, teve assinatura e ganhou força de legislação constitucional. Em 2007, o Decreto Federal nº 6.040/2007, a Política Nacional para o Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, fortalece a primeira legislação na medida em que define o que são Povos e Comunidades Tradicionais brasileiros e o que são Territórios Tradicionais, nesta perspectiva.

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e

III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras.

Desta forma, compreendemos o panorama geral e mais básico do alicerce jurídico dos Protocolos de Consulta Prévia, Livre, Informada e de Boa-Fé, que em suma, sistematizam os procedimentos de consulta pelos quais agentes externos devem se orientar para dialogar com comunidades tradicionais, respeitando sua autonomia e voz. A elaboração do Protocolo,

contudo, não é condição para a realização do processo de Consulta Prévia e não substitui o direito aplicado.

Estes documentos cumprem este papel, porque são elaborados tendo como base a cosmovisão, a cultura, as tradições e o conjunto de relações de poder, normas e regras, da comunidade sobre a qual versa como referencial, ou seja, ele não se baseia nos critérios da sociedade hegemônica para organizar os caminhos e meios de tomada de decisões de grupos sociais diante de conflitos, negociações e situações a fim, problemáticas ou não. Neste sentido, os protocolos provocam a ordem jurídica e civilizatória vigente territorializada, quando afirmam outras lógicas de organização política, social e territorial, “num mesmo país”, que irão organizar, reger, relações de sujeitos “externos” à comunidade com a mesma.

Num documento como este se aglutinam informações que os seus escritores (os povos tradicionais) entendem como fundamentais para se compreender a sua estrutura social, quero dizer, estão registradas àquilo que é capaz de responder algumas perguntas como:

- a) quem somos nós e qual a nossa história?
- b) o que nos define?
- c) quais são os principais elementos de nossa cultura e tradição?
- d) qual o nosso território?
- e) quais são os problemas que nos afetam? como resolve-los?
- f) quem entre nós, é autoridade e está a frente destas situações?
- g) como desejamos ser consultados por sujeitos externos?

São questionamentos que respondidos, definem um povo, uma comunidade, um grupo, e as suas estratégias e métodos de lidar com determinadas situações. E essa é uma das principais características dos protocolos, que inclusive os faz serem conhecidos como protocolos de auto-determinação. A identidade do grupo social não é definida somente pelo outro, de maneira vertical e colonial, mas pelo próprio grupo, que tem direito a se definir e busca na sua história, cultura, e relação com a terra, aquilo que afirma quem são. É uma lógica de empoderamento e reconhecimento de si, na qual povos e corpos desumanizados e submissos, se enxergam sujeitos de suas histórias e de suas territorialidades.

Reconhecer em si a condição de sujeito implica em reconhecer as agências, em negar a neutralidade, saber e defender seus interesses e objetivos. Este processo que perpassa a tomada de consciência, a construção de autonomia, e a ação, que é na verdade toda a elaboração de protocolos comunitários, se aproxima dos princípios da pesquisa-ação, também

porque quando há pesquisadores e instituições científicas através da extensão, envolvidas no processo, não se compreende que irão trazer a consciência aos grupos sociais envolvidos, pois sim, servirão como mediadores, condutores e organizadores deste percurso, dos ciclos de investigação e ação (TRIPP, 2005), que ao final, busca deixar mais nítido, quais são os conflitos e como se manifestam as violências que atravessam o cotidiano, a sobrevivência, a autonomia e soberania destes grupos.

Em tempo, a partir dos protocolos de consulta, também é possível cumprir três objetivos propostos pela pesquisa-ação (THIOLLENT, 2009): a) resolução de problemas; na medida em que os protocolos estabelecem as regras que irão reger negociações com agentes externos, a partir da comunidade, fortalecendo-a; b) a tomada de consciência; decorrente do processo de elaboração do documento, no qual é necessário refletir sobre aquilo que se é, e quais problemas se enfrenta por isso, como o racismo no caso de comunidades racializadas; c) a produção de conhecimento; uma vez que todos os saberes e tradições dos grupos são centrais para os protocolos, e a partir da sua transmissão, há também produção, tanto para o pesquisador que aprende, quanto para os grupos envolvidos que podem aprender com as contribuições da pesquisa.

Vale dizer que a partir dos protocolos comunitários é possível também aliar teoria e prática, a partir da elaboração do documento e do seu uso, o que se assemelha mais uma vez, ao que é defendido pelas metodologias participativas, desde Falls Borda, Freire e Brandão (1990), até Thiollent (2009).

Quando pautamos como objetivo a construção de um protocolo comunitário para resolução do encaminhamento dado pelo Instituto Feijão de Ogun, o que queríamos era que um coletivo de casas e filhos de fé da Umbanda e do Candomblé se aglutinassem em torno deste projeto, e que no seu decorrer, se reconhecessem como sujeitos de direito de uma política pública ou institucional como essa, que permitiria o uso de espaços públicos para rituais de terreiro. Isso porque há muitas casas, umbandistas e candomblecistas, que mesmo sofrendo as consequências do racismo religioso, não compreendem a sua manifestação, e não percebem sequer que a condição clandestina na qual somos colocados, é indigna e deve ser superada. Enquanto filho de santo, posso dizer que nos acostumamos dia após dia com o pouco que nos é dado, com os improvisos, com os perigos que as vezes corremos para praticar nossa religião, muitas vezes inclusive, pondo pra fora da nossa boca, discursos que nos inferiorizam, que justificam violências sobre nós.

Para além disso, o protocolo também será como uma referência de gestão desse uso religioso do espaço do Jardim. O documento servirá como um código, um regimento, que determina a posição do Instituto Feijão de Ogun como referência e mediador da relação entre o Jardim Botânico e as casas de santo que poderão usar o lugar, bem como um regulador destes grupos atendidos por esse projeto. Certamente, que sendo o Jardim um espaço público institucional da UFJF, não poderíamos usá-lo de qualquer forma, ou em qualquer horário, sem responsabilidades, ou acordos com a instituição.

Por fim, também é necessária a construção do protocolo, para garantir que essa política não fosse atrelada a nomes, para que não fosse pessoalizada e portanto não dependesse de pessoas específicas para se sustentar. É importante garantir que se no futuro, a direção do Jardim Botânico seja substituída, não tenhamos perdas com isso, pois a proposta é suportada pelas instituições (UFJF e IFO) e não por indivíduos.

Toda essa discussão foi feita na reunião de dezembro de 2018 e como já havia chegado o fim de ano, e o encerramento do calendário acadêmico da UFJF e consequentemente do Jardim, só fomos nos reunir novamente em março de 2019.

No dia 30 de março, nos reencontramos para traçar nossas estratégias de atuação e planejar as tarefas. A partir das premissas que discutimos acima (e na reunião anterior), estabelecemos caminhos possíveis para a construção do protocolo.

Planejamos um ciclo de seminários, com 6 encontros mensais, todos realizados no Jardim Botânico, sendo um deles a XVI edição do Feijão de Ogun em agosto. Em cada seminário, estaria em pauta uma temática da utilização dos espaços públicos, que seria debatida pelos presentes, ou seja: membros do Jardim Botânico, do IFO, e representantes de casas de santo juiz-foranas. Daí, surgiu nossa primeira tarefa, de convidar estes representantes dos terreiros para participarem dos encontros, o que mais tarde, se revelou uma das maiores dificuldades. As pautas que seriam debatidas, são na verdade o conteúdo do protocolo comunitário e no fim destes encontros, o documento, de acordo com nosso planejamento, deveria estar pronto. Abaixo, segue o calendário que planejamos, com o tema de cada um dos nossos encontros.

	TEMA	PAUTAS	PARTICIPANTES
1º Encontro 08 Junho	A cosmovisão da Umbanda e	- Racismo religioso - Dificuldades para	Terreiros de JF, IFO, Jardim Botânico,

	Candomblé e a problemática do uso de espaços públicos	realizar rituais externos ao terreiro - Possíveis soluções - Protocolo comunitário	CENARAB, Comissão da Igualdade Racial da OAB, MNU, FREDETOC
2º Encontro Julho	História dos terreiros que estiverem construindo o protocolo	- Protocolo comunitário; - Identidade do povo de terreiro	Terreiros de JF, IFO, Jardim Botânico,
3º Encontro Agosto	XVI Feijão de Ogun		Terreiros de JF, MNU, IFO, Jardim Botânico
4º Encontro Setembro	Questões jurídicas sobre o uso de espaços públicos e do Jardim Botânico pelos povos de terreiro	- Protocolo comunitário; - Legislações - Leis ambientais	Terreiros de JF, IFO, Jardim Botânico, Comissão da Igualdade Racial da OAB-JF
5º Encontro Outubro	Dimensão prática do uso do Jardim Botânico	- Protocolo comunitário	Terreiros de JF, IFO, Jardim Botânico
6º Encontro Novembro	Apresentação da minuta do protocolo	- Correções, adaptações para a versão final, etc...	Terreiros de JF, IFO, Jardim Botânico

Fonte: autoria própria/2020

A partir dessa agenda de ações e seminários (com a qual nos comprometemos, devendo estar presente em todos os encontros), o protocolo seria construído, e através da tabela acima, pode-se visualizar melhor o seu conteúdo e objetivo. Do primeiro encontro até o último, de acordo com o que planejamos, seriam debatidos temas desde o que define os povos de terreiro da cidade, até quais são os caminhos jurídicos possíveis para implementar nosso projeto. Por isso mesmo, é que foram convidados e convidadas, referências locais e regionais para tratar de temas que tenham experiência (não só teórica, mas sobretudo de luta e engajamento), e que apoiassem a proposta politicamente, como o Centro Nacional das Religiões de Matriz Africana (CENARAB), a Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde (RENAF) e a Comissão de Igualdade Racial da Ordem dos Advogados do Brasil de Juiz de Fora (OAB-JF).

As entidades e instituições, convidadas a participar, assim como as casas de santo juizforanas, foram escolhidas a partir de relações anteriores dos membros do MNU e IFO,

que já apontavam a necessidade de uma solução como essa para o problema que temos em mãos. A mobilização mais ampla das comunidades tradicionais de matrizes africanas seria uma tarefa extensa para o contexto, considerando os recursos humanos, financeiros, logísticos, mas também o cenário político nacional, o tempo se tornou também um “inimigo”, no sentido de que a cada dia, se perdeu e ainda perdemos um direito, uma conquista, um mínimo de dignidade em forma de política pública. A UFJF inclusive, foi uma instituição que entrou na mira do conservadorismo e do Governo Bolsonaro, que usava do corte de verbas e investimentos nas instituições públicas de educação e pesquisa como medida de represália e perseguição política.

2.1) Primeiro encontro

Dessa mobilização e planejamento, conseguimos estruturar o primeiro seminário dos seis que pensamos inicialmente. Chamado de “I Seminário dos povos de terreiro” foi marcado para o dia 08 de junho de 2019. Com a ajuda de alguns bolsistas do Jardim, fizemos um convite para os participantes.



Figura 5: Cartaz do I Seminário dos Povos de Terreiro
Fonte: arquivo Jardim Botânico/2019

O planejamento indicava que no mês de agosto, o Protocolo do Instituto Feijão de Ogun estivesse pronto para ser apresentado publicamente no XV Feijão de Ogun. Porém, em abril, uma onça pintada apareceu no Jardim Botânico, o que fez com que o espaço ficasse mais ainda em evidência na cidade e fosse fechado momentaneamente, atrasando nosso calendário de atividades. Houve também uma preocupação com a imagem institucional do lugar, por parte da administração do Jardim e alguns setores da UFJF, que tiveram receio do peso da opinião pública sobre a confiabilidade e segurança do parque, já que o caso da onça pintada só veio a ter solução quase um mês depois. Junto disso, como nos foi dito, o projeto envolvendo as religiões de terreiro, poderia ainda mais impactar negativamente na imagem do Jardim Botânico, o que foi mais um motivo de adiamento da atividade.

Por fim, conseguimos realizar o seminário somente no dia 07 de julho, num sábado frio e nublado. Estiveram presentes cerca de trinta pessoas: o IFO, o diretor do Jardim Botânico que já vinha participando de todo processo, o Grupo de Educação Ambiental da Faculdade de Educação da UFJF (GEA - FACED/UFJF), a Federação Regional de Defesa da Religião Umbanda e Tradição dos Orixás e Cultura – Juiz de Fora, Zona da Mata e Vertentes de Minas Gerais (FREDETOC) organizadora da Festa do Preto Velho, o MNU, um representante do culto de Ifá, representante de sete casas diferentes de candomblé (das nações Ketu, Jeje e Angola), três representantes de casas diferentes de Umbanda, e um representante da Comissão de Promoção da Igualdade Racial da OAB-JF. A CENARAB e RENAF, não estiveram presentes, como gostaríamos.

O objetivo, como falamos, era abrir a discussão sobre o histórico problema da marginalização das práticas tradicionais e rituais de terreiro e da negação dos espaços públicos para nós. Queríamos provocar os e as presentes a trazerem seus relatos, suas vontades de mudança, mas também promover um espaço de trocas, de (re)conhecimento para os desconhecidos e recém chegados nesse mundo, de escuta dos mais velhos e também dos mais novos, para que de o projeto fosse construído, desde seu princípio com afeto, calor, axé. Inclusive, a ideia de axé, tão valiosa e fundamental para os terreiros, tanto de Candomblé, quanto de Umbanda, transmite o sentido de uma força vital que nos permite realizar nossas vontades, quereres e objetivos.

O axé é uma potência, que precisa ser alimentado e bem cuidado. Sem axé nada acontece, nada vibra e vive. E para que o axé pulse quente, é preciso o hálito, o dizer, a palavra que sai da boca e faz som daquilo que é nosso desejo. O axé habita e percorre o

corpo, e dele depende para ser uma força potente. Por isso mesmo, é que convidamos outras pessoas para participarem do projeto, para alimentar o axé, para termos vozes diferentes, dizendo um mesmo querer. Por isso, a construção da proposta foi pensada de maneira horizontal, onde todas as vozes têm seu lugar e força. E portanto, é que começamos os trabalhos do primeiro seminário, louvando com cantigas em yorubá e português ao primeiro orixá, Exú, senhor dos caminhos, que carrega seu Ogó, bastão fálico que representa a potência e criação.

Em seguida, passamos por uma apresentação breve de cada um, das casas de onde vêm, das instituições a que pertencem e dos porquês de estarem ali. Logo depois, foi exibido o mini-documentário “Terreiros Livres” (2019) produzido por Ana Laura Pompe da Costa, que participa da construção do projeto como bolsista do Jardim, e que a partir de três entrevistas feitas com integrantes de religiões de terreiro, discute a pauta da utilização de espaços públicos pelos terreiros a partir de sua cosmovisão.

Pudemos nesse momento também intervir de maneira mais incisiva, direcionando deliberadamente a discussão para nossas pautas principais. Na tradição científica, a interferência do pesquisador dessa forma, seria um problema ou comprometeria os resultados da pesquisa, ou mesmo no caso de uma pesquisa na qual predomina a observação, seria um equívoco influenciar o caminhar da atividade. Porém, na pesquisa-ação, esse tipo de mediação é possível, pois o nível de envolvimento do pesquisador com a problemática e o grupo de sujeitos envolvidos, é profundo e não há preocupação com a sustentação de uma falsa neutralidade científica, até mesmo porque isso contradiz o princípio de comprometimento com uma causa, objetivo, mudança. Em tempo, essas mediações mais propositais eram também feitas pelo representante do IFO. De certa forma, são inclusive necessárias para que a discussão não tome caminhos muito distantes daqueles que nos direcionam aos nossos objetivos.

Na medida em que os presentes falavam, alguns tópicos principais foram surgindo, o que percebemos ser relevantes para a construção do documento, e que vieram à tona por estarem presentes no cotidiano das pessoas, dos umbandistas e candomblecistas. Optei por não gravar a atividade, nem por áudio, nem por vídeo. Não foram feitos registros em áudio e vídeo dessa atividade. O que conversamos está organizado de maneira resumida, em torno de questões principais. Falamos sobre:

- a) **a insegurança, o perigo e a clandestinidade:** são sentimentos e situações a que somos submetidos para realizar rituais externos aos terreiros, sem ter acesso à lugares públicos, que podem ter para nós uma dimensão sagrada; houve relatos de rituais que são adaptados para dentro dos terreiros, ou não são feitos para não se expor às violências possíveis em espaços públicos;
- b) **o racismo religioso, o preconceito:** que vem crescendo sobretudo através das ações intolerantes de segmentos das igrejas neopentecostais, e que encontra estratégias de minar os cultos de terreiro na cidade, com ataques físicos e simbólicos, seja através de ações aparelhadas e conjuntas do Estado como denúncias falsas, boicotes, negligências de direitos ou de outros sujeitos e grupos sociais
- c) **o acesso e privação da “natureza”:** nos distanciamos muitas vezes do nosso sagrado, pois ele está nas matas, nas cachoeiras, nas pedreiras, nas ruas, e outros domínios “naturais”, onde não podemos praticar a religião por proibições jurídicas da prefeitura e legislações ambientais, pela privatização de espaços e também porque muitos dos lugares onde é seguro, são absurdamente distantes, isolados, de difícil acesso, o que limita por exemplo os mais velhos, ou os que não tenham carros. Além disso, muitos terreiros não conseguem dentro de seus próprios terrenos cultivar as ervas sagradas da umbanda e do candomblé, por não terem espaço, o que também reflete na sua prática ritual.
- d) **o valor da terra e da documentação e a ilegalidade:** o preço dos terrenos, do solo urbano, não é acessível para o povo de terreiro, isso faz com que cada vez mais estejamos presentes nas margens da cidade, nas periferias, que historicamente é onde sempre estivemos, mas vem se tornando mais difícil e custosa essa permanência. Em tempo, os terreiros buscam se regularizar, porém, esse processo é igualmente caro, e por isso, muitas vezes ficamos submetidos à ilegalidade ou o encerramento das atividades. Também falamos sobre isenções garantidas a outros templos religiosos, como faturas de água e luz, mas que continuam sendo cobradas de terreiros, principalmente porque muitos ainda vivem sem registros em cartório.

Nota-se que os quatro pontos elencados, remetem à experiências de opressão, violência, marginalização e desterritorialização. Porém, dada a existência dessa gente perseguida por sua fé, e a sua vontade de transformar a realidade, esses pontos também falam de resistências, de frentes de luta que disputam o espaço, a natureza e a territorialidade destes povos.

Também percebemos que todos os tópicos se relacionam, estão imbricados intimamente. As violências e perigos a que somos submetidos são provocadas pelo racismo que nos persegue e quer eliminar e que junto do capitalismo, transforma tanto natureza quanto cidade, em mercadorias, fontes de recursos para serem exploradas, às quais não temos acesso ou direito.

Esses relatos, porém, não estão presentes somente nessa experiência do seminário. Eles surgem também no trabalho de campo e nas entrevistas, e a partir deles, é que construímos um duplo explicativo sobre a conformação da territorialidade dos terreiros em Juiz de Fora, que será abordada nas seções a frente.

De maneira orgânica, os assuntos iam correndo em torno dessas questões. Houve porém, duas situações que ao meu ver, desestruturam a atividade e talvez tenha inviabilizado o objetivo deste primeiro encontro.

Um dos convidados presentes, responsável por falar sobre questões jurídicas, institucionais e municipais, limitações e possibilidades sobre o projeto, durante muito tempo fez uma explanação sobre as dinâmicas raciais brasileiras, porém sem se ater a finalidade da atividade. A sua fala, por mais que fosse válida e tratasse de questões relevantes, não acrescentou ao debate e desviou o assunto principal, desmobilizando as pessoas. Tentaram interrompê-lo algumas vezes, sem sucesso. Mais uma vez, foi necessária uma intervenção mais direta, que gerou certa tensão no ambiente, e a partir daí, retomamos a discussão central.

Um pouco depois dessa primeira situação, outro convidado, dessa vez o representante de uma organização convidada, de maneira bastante rude, egoica, e como se superior aos outros, tomou a fala e ao invés de contribuir com a discussão, a usou para enumerar seus feitos pelo povo de terreiro, como vereador, como liderança de uma luta, como organizador de um evento do povo de santo da cidade. Depois de louvar a si mesmo, alegou que tinha propostas para encaminhar, e não queria participar de conversas e bate-papos, pois somente de encaminhamentos mais práticos e diretos. Dito isso, pediu licença e se retirou.

A sua fala estava completamente deslocada, espaço e temporalmente. Estávamos num espaço de construção coletiva, horizontal, no qual não cabe valorar quem é mais importante, ou tenha feito mais do que outro pela causa. Estávamos também no primeiro momento de uma empreitada de pelo menos seis meses, então era ainda tempo de conversa, de troca de ideias, de diálogo. Ademais, não se sustenta um processo de construção coletiva de maneira agressiva e arrogante, mesmo que tenha-se boas contribuições.

Essas situações aconteceram quando a atividade estava para entrar na sua reta final. Nesse momento, algumas pessoas foram embora por conta de outros compromissos e aos poucos, o grupo foi ficando reduzido, mas ainda consistente no diálogo.

Percebi que ainda que estivéssemos num espaço horizontal, em que era mais do que positivo, mas necessário que as pessoas participassem com suas falas, opiniões, desacordos, havia um receio em se posicionar, em apontar possíveis estratégias ou críticas ao que vinha sendo dito. Por isso mesmo talvez, é que durante tanto tempo o foco da atividade tenha sido desviado por uma fala deslocada.

Há dois aspectos que não podemos deixar passar em branco, quando analisamos esse primeiro encontro e essas situações. São suposições e questionamentos, mas penso que temos que considerá-los. Um deles é que há essa resistência com o se posicionar, sobretudo na presença de autoridades, de grandes nomes, como referências políticas, cientistas e pesquisadores, chefes e diretores e reitores, entre outras patentes. A forma de dizer, com as palavras e com o corpo, de tomar partido, transmite uma superioridade de quem sabe muito e tudo, sobre os populares que não sabem nada. Não considero que naquele espaço, apesar dessas duas situações problemáticas citadas anteriormente, tenham predominado essas relações verticais porém, como geralmente são o mote de espaços de construção política, mesmo entre os progressistas, isso pode ter sido um entrave para que houvesse mais pessoas opinando sobre mais assuntos.

Por mais que estivéssemos entre “iguais” pela pertença religiosa, estávamos também num espaço institucional da Universidade, pleiteando o uso deste mesmo espaço gerido por uma instituição científica, para rituais de religiões marginalizadas e perseguidas. Penso que muitos de nós, naquele momento, não reconhecemos a potência e valor de nossos saberes para trocá-los com a UFJF, com o Jardim Botânico, com professores universitários que chegaram mais tarde. O que só reforça a necessidade de mais ambientes nos quais os saberes tradicionais tenham espaço para fala, para trocar, para ensinar e construir conhecimento.

O segundo aspecto, na verdade está mais atrelado à uma postura de “terceirização” dos trabalhos, um não envolvimento com a demanda, que é uma tarefa extensa e trabalhosa, mas que mesmo assim, espera uma saída para o problema em pauta, como se alguém fosse em algum momento, apresentar uma solução pronta. Não presumo que isso seja improvável de acontecer, até mesmo porque, se engajar num projeto como esse exige muitas vezes conceções, negociações, dedicação. Não podemos esquecer, que tudo que o protocolo comunitário apresentará e irá propor deverá ser aprovado por conselhos, que podem negar nossa proposta, e devemos estar dispostos - ou não - a adaptações. Se comprometer com o processo, faz com que não possamos escapar a essas encruzilhadas. Porém, não creio que esse tenha sido o eixo de participação da maioria dos que estavam ali.

Entretanto, essas suposições ficam todas subordinadas ao fato de que essa conversa, registrada nas fotos abaixo, fora o primeiro encontro em que os silêncios, as vergonhas, as desconfianças, as limitações, são mais latentes.



Figura 6: I Seminário dos Povos de Terreiro
Fonte: arquivo pessoal/ Julho de 2019



Figura 7: I Seminário dos Povos de Terreiro
Fonte: arquivo pessoal/ Julho de 2019

Por conta da forma como as coisas aconteceram, algumas atividades da programação foram suprimidas, por exemplo os grupos de trabalho que havíamos planejado, até mesmo porque, organicamente, aquilo que seria discutido nos GTs acabou sendo pautado na roda de conversa.

Depois desta primeira atividade, alguns dos presentes deram um passeio pelo Jardim Botânico. Visitamos uma clareira que animou as pessoas presentes, imaginando as giras que poderiam acontecer ali. Também passamos pela Gameleira Branca, árvore que dentro do Candomblé principalmente, tem um significado fundamental. Representa e é a morada do Orixá Tempo, Irokô. Também é a conexão entre o Orun e o Aiye.

“Pra quem tem licença a porteira do mundo nunca tranca. Pra quem tem a ‘bença’ do dono da gameleira branca”. - Glória Bonfim, Gameleira Branca

A presença da Gameleira enche os olhos de quem sabe a importância dessa árvore e alimenta a vontade de que ali no Jardim, possam ser feitos alguns rituais. Pelo seu tamanho, é difícil encontrar gameleiras em terreiros, sobretudo naqueles que ficam mais próximos de áreas urbanas, que são a esmagadora maioria.

Porém, o lugar que estava mais direcionado aos nossos objetivos, era mais distante ainda dos que o público comum geralmente frequenta. Por um lado, isso é um fator positivo, pois nos protege e evita que outras pessoas interfiram nos ritos, ou que depredem objetos

sagrados que momentaneamente estejam ali. Por outro lado, há uma questão: não seria conveniente, que práticas rituais de terreiro fiquem longe das vistas do público? Quase que escondidas? Para que não atice os racismos e ataques à imagem do Jardim e da UFJF?

A atividade então, no fim da tarde acabou e o segundo seminário, que trataria sobre a trajetória e história das casas que estavam participando do projeto, foi substituído pelo XVI Feijão de Ogun que acontecerá no mês seguinte, agosto.

2.2) XVI Feijão de Ogun

No segundo dia do mês de agosto, começou o XVI Feijão de Ogun. A cerimônia de abertura aconteceu no plenário da Câmara Municipal de Juiz de Fora, na noite de sexta-feira. Parece contraditório a presença do Feijão naquele lugar, o mesmo lugar que no passado aprovou o decreto que nos impede de cultuar nosso sagrado no Parque da Lajinha e que dia após dia, nos últimos anos, vem servindo como gabinete do retrocesso.

Mas há resistências, sempre haverá, e é isso que deve representar a presença de corpos negros, umbandistas e candomblecistas, femininos, LGBTTIs ali dentro, não só naquele dia, mas em todos os outros em que estamos ali, onde o poder institucional junto e tomado pelo poder dos poderosos do grande capital, das imobiliárias, das igrejas neopentecostais e católicas, dos defensores de uma gente “de bem” armada, se articula para impor sobre nós outras violências e sustentar seus privilégios.

Realizar a abertura do Feijão ali, talvez, tenha acontecido para demarcar que a luta não está perdida, e que as pessoas que se organizam através do MNU e do IFO, assim como de outros movimentos, estão também disputando aquele espaço e o que ele representa.

A cerimônia neste sentido fora bastante significativa, estiveram presentes integrantes do MNU de Juiz de Fora e Belo Horizonte, o Instituto Feijão de Ogun, representantes do Quilombo São José (Santos Dummont - MG), a Comissão de Promoção da Igualdade Racial da OAB-JF, o vereador Wanderson Castelar (PT-MG), e seis mulheres negras militantes da luta dos povos de terreiro, vindas de São Paulo, representantes do Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB-SP), representantes da comunidade

muçulmana da cidade, além de representantes de sindicatos como o SINSERPU e SINTTEL. Ao todo, somamos cerca de 30 pessoas, que estavam organizadas ou não, nestes movimentos.

Foi uma cerimônia de abertura marcada por comemorações, pelas vitórias que comemoramos naquele momento. As cantigas de Exu, abriram os trabalhos como sempre, porém cantadas com muita emoção e fé no bico do Pardal de Oxaguiã, que junto com Sr Caxambu, compartilha o posto de ser um dos ogãs mais antigos da cidade. Logo depois lembramos de nossos avanços na luta anti-racista: havíamos vencido mais uma disputa no Superior Tribunal Federal para que o abate religioso tão fundamental no Candomblé, fosse constitucional e não criminalizado, lembramos e comemoramos também o direito de resposta garantido recentemente ao INTECAB e as religiões de terreiro, contra a TV Record, que na sua programação, fora obrigada a transmitir quatro programas sobre Umbanda e Candomblé, produzidos pelo próprio INTECAB e Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades - CEERT, em resposta aos vários ataques racistas presentes na programação da rede de televisão. Por fim, também comemoramos o “Dia Municipal das Religiões dos Povos Tradicionais de Matriz Africana”, que agora faz parte do calendário de datas especiais de Juiz de Fora, no dia 23 de abril, dia de São Jorge, sincretizado à Ogun.

A data instituída com apoio do vereador Castelar, impõe na sua lei, que na sua ocasião, a câmara seja reservada para atividades voltadas para a temática e aos povos de terreiro, além de que prevê que inicie-se um processo de reconhecimento das religiões de terreiro como patrimônio cultural imaterial da cidade de Juiz de Fora. É importante a perspectiva de reconhecimento, mapeamento e patrimonialização das comunidades tradicionais de matriz africana, pois, este revestimento patrimonial, garante de forma mais objetiva proteções legais e acesso a políticas públicas, dois elementos essenciais para a preservação das tradições de terreiro e sua continuidade no tempo futuro.

Neste sentido, me chama atenção uma das primeiras falas abertas do XVI Feijão de Ogun que faz uma crítica e também de certa forma um desabafo, com relação a pouca presença do povo de terreiro da cidade em espaços como aquele. Vale a reflexão que este foi justamente um dos obstáculos para a difusão do tema do direito à Consulta Prévia, Livre, Informada e de Boa-fé e adesão ao Protocolo de Consulta, por parte dos sujeitos de direito desta política constitucional.

Além disso, como foi dito na abertura do Feijão, conta também o fato de que muitos dos umbandistas e candomblecistas, tem vergonha de se posicionarem abertamente como tal,

por conta do preconceito e julgamento que isso acarreta, o que os afasta das arenas de luta, e também das práticas rituais em locais públicos.

Disseram durante esse debate sobre a ausência do povo de axé, que “o terreiro é um espaço político e isso não se gosta de falar”. Aos nossos olhos, essa fala é uma denúncia, uma crítica ao próprio povo de terreiro que nega este elemento fundamental da sua história e da forma como tradicional e religiosamente nos organizamos, elaborando resistências ao racismo.

A junção de várias nações e culturas africanas, com seus distintos deuses e formas de culto, num mesmo barracão, não fora a tentativa bem sucedida de reterritorializar África aqui, e em nós? As tantas outras manifestações de cultura, arte, dança, música, que esconderam o nosso sagrado, das perseguições do racismo, do colonialismo e da colonialidade, não foram também estratégias políticas?

A relação que se tem com a natureza através da cosmovisão das religiões de terreiro, não é outra relação política e ética com o meio ambiente? Uma outra lógica ambiental de ser no mundo.

De que maneira, portanto, é possível negar a potência política que existe nos terreiros? As trajetórias que tantas casas de Umbanda e de Candomblé vivem, são narrativas de luta, por mais que não sejam organizadas, institucionalizadas, partidárias, ou alinhadas à quaisquer outras tradicionais visões e expectativas do que chamamos de luta política progressista, são formas de resistência à muitas opressões e reinvenções de relações sociais.

Em tempo, vale lembrar que a política e as suas dinâmicas, são de certa forma encruzamento de poderes, de vontades, de forças. Essa verdade foi dita por uma das mulheres negras, mais velha de terreiro que estava presente. Ela perguntou: “nós do axé não temos poder? E a fala? E a reza?”

Essa indagação é importantíssima, porque reposiciona as comunidades tradicionais de terreiro no jogo das intenções e poderes, na medida em que relembra os poderes que são conhecidos e manipulados a partir dos conhecimentos tradicionais transmitidos àqueles que são “iniciados no segredo”. Neste movimento de reposicionamento, os povos de terreiro não estão fixados no lugar da inanição, da impotência. Ainda que a população negra e os povos e comunidades tradicionais sejam historicamente violentados, estes sujeitos sempre estiveram em resistência, em luta, em organização, em negociação.

Considerando os aspectos metodológicos deste trabalho, orientados pela Pesquisa-ação, bem como o objetivo da instrumentalização do direito à Consulta Prévia, esta concepção e indagação sobre “qual poder que nós temos?” é fundamental para identificar os problemas que devem ser enfrentados, e organizar as estratégias de forma ativa, mobilizada coletivamente. As metodologias participativas e o direito à Consulta, são fundamentadas justamente no respeito e fortalecimento da autonomia dos sujeitos e das comunidades tradicionais (no caso da Convenção nº 169 da OIT), sobre seus saberes, sobre seus corpos, sobre seus territórios. E neste sentido, refletir sobre os poderes possíveis de se agenciar, é exercer a autonomia, na perspectiva da autocrítica, bem como da possibilidade de caminhos.

Chama atenção, por outro lado, a mobilização da comunidade muçulmana, que parece cada vez mais próxima e comprometida com a pauta da liberdade religiosa na cidade e do uso de espaços de uso coletivo, como os cemitérios, que não acolhem a realização dos seus ritos fúnebres. Na ocasião do XV Feijão de Ogun, os representantes dessa fé, fizeram uma leitura do Alcorão em árabe, vestidos à sua maneira, com as longas túnicas e o taqiyah (adorno de cabeça). Parece pouco, mas é simbolicamente muito valioso e importante que neste momento, seja materializada a diversidade religiosa que se encontra em respeito e organização, para pleitear o respeito à diversidade cultural que existe na cidade e no país, sobretudo em tempos nos quais católicos e evangélicos, se unem naquele mesmo espaço para impedir que temáticas sobre gênero, sexualidade e relações raciais, estivessem presentes no Plano Municipal de Educação.

Durante a noite ainda houve uma fala bastante interessante que fez uma crítica à tradição marxista da luta progressista brasileira, sobretudo a do Movimento Negro Unificado que assume como leitura da realidade uma tese política pautada no par raça e classe, decorrente da relação íntima entre racismo e capitalismo. A crítica apresenta por outro lado, o par raça e território, como tese mais afinada com a realidade do povo negro brasileiro, que é principalmente expropriado de seus territórios, das suas terras, de suas territorialidade e portanto, incapaz de reproduzir seus modos de vida, sejam eles tradicionais ou não.

Ambas as narrativas disputam o MNU, juntas de muitas outras, porém, me parece que localmente, raça e território, tenha vencido a disputa, quiçá, pela presença de tantas comunidades quilombolas e povos de terreiro, que através do MNU e agora do IFO, lutam justamente pelo reconhecimento de suas terras, pelo direito de uso à cidade e aos seus espaços públicos, o que também conforma suas territorialidades. Talvez, essa seja a narrativa

que mais se comunica com quem participa de alguma forma do MNU-JF e do Feijão de Ogun, o que se reflete na carta de princípios e diretrizes do instituto que estabelece dentre seus objetivos a luta pela territorialidade dos terreiros e pela titulação de terras quilombolas, bem como busca estabelecer relações econômicas entre estes e outros grupos subalternos, que possam garantir ou possibilitar formas de soberania destes territórios.

Houveram ainda outras falas, críticas ao governo Bolsonaro e Zema (Governo de Minas Gerais), outros repasses e discussões que não são tão relevantes para nós. As atividades de abertura se encerraram e no dia seguinte, no Jardim Botânico demos continuidade aos trabalhos.

Dessa vez, com a presença das integrantes do INTECAB-SP, o que gostaríamos de fazer num dos espaços do XVI Feijão, era uma troca de experiências entre os representantes das casas que participam do projeto em Juiz de Fora, com as militantes de São Paulo que conseguiram tamanha vitória.

Fizemos uma leitura do manifesto do Instituto Feijão de Ogun e debatemos alguns de seus princípios e diretrizes, também conversamos sobre a lei municipal do “Dia Municipal das Religiões dos Povos Tradicionais de Matriz Africana” e de formas de se iniciar o processo de tombamento de casas de santo de Juiz de Fora, entre outras temáticas que não eram as principais.

Infelizmente, alguns percalços comprometeram nossas atividades. A começar pelos atrasos que encurtaram nosso tempo disponível, além disso, foram pouquíssimas as casas que compõem o projeto com o Jardim Botânico, que estiveram presentes, não haviam sequer metade delas.

Portanto, não houveram avanços nas nossas demandas nesse encontro, fora certamente importante e construtivo, mas não chegou perto de cumprir o seu objetivo principal e avançar na construção do protocolo, que inclusive, teve o XVI Feijão de Ogun, como uma de suas últimas atividades.

Depois desse encontro em agosto de 2019, não conseguimos reunir os participantes do projeto outras vezes. A desmobilização das pessoas em torno do protocolo não permitia que tivéssemos um número mínimo de pessoas para participar das atividades, que acabariam sendo reuniões entre nós, o IFO e o Jardim Botânico, o que escapa às nossas premissas de construir um projeto baseado numa demanda coletiva.

Ao mesmo tempo, fomos aos poucos sendo atropelados pelos retrocessos do governo Bolsonaro que se acirraram e dia após o outro apontavam uma nova ameaça para nós. Isso fez com que o tempo e as forças dedicadas em outras contendas fossem redirecionadas a construir resistências aos ataques do governo federal. Sobretudo àqueles direcionados às Universidades, à liberdade e autonomia política e científica dessas instituições, o expressivo corte de bolsas de apoio e permanência para alunos de graduação e pós, bem como o corte em projetos de iniciação científica e extensão, que aconteceram em meio ao processo eleitoral da reitoria da UFJF. Tudo isso fez com que o projeto recuasse.

Nesse meio tempo, ainda houveram algumas negociações com o Ministério Público do Trabalho de Juiz de Fora, que apoiando a proposta que vínhamos construindo, iria subsidiar outros seminários e outras necessidades do projeto. Esse suporte surgiu por antigas parcerias construídas pelo MNU e IFO, com integrantes do Ministério em Juiz de Fora.

Em 2020, logo após o carnaval, buscamos retomar as atividades, porém, nenhum de nós contava com o surgimento da pandemia do COVID-19, o Coronavírus. Em meados de março, em Juiz de Fora, muitos de nós já estávamos cumprindo as recomendações de isolamento social e quarentena. Não demorou para que a UFJF suspendesse o seu calendário acadêmico, o que conseqüentemente envolve as encerra momentaneamente o funcionamento do Jardim Botânico. Tão pouco buscamos promover outras ações, justamente por compreender a importância do isolamento social e por isso, este é o cenário no qual nos encontramos, e por hora, estamos tentando alternativas de encontros e reuniões à distância para movimentar o projeto de alguma forma.

Porém, mesmo com todas essas dificuldades, e desventuras inesperadas, através dessa pesquisa, seguimos cumprindo com um dos principais objetivos elencados como necessários na primeira reunião que tivemos em dezembro de 2018, para que a proposta fosse a frente: a construção de um argumento científico. Este argumento, contido neste trabalho, se firma também nos saberes dos povos de terreiro, que são tão válidos quanto os saberes científicos que apresentamos ora ou outra aqui. Por isso, é que realizamos também como procedimento metodológico três entrevistas com pais e mães de santo de casas de Umbanda e Candomblé. Junto do trabalho de campo e das atividades do pesquisar-agir coletivo, essas entrevistas compõem e completam os procedimentos metodológicos deste trabalho. A frente, falaremos sobre elas.

2.3) Hálito: palavras de axé

Até então, se observarmos os percursos metodológicos deste trabalho, notamos que a as pessoas que vivem a realidade da qual falamos, estão presentes numa condição diferente da de objeto. Tanto na participação observante, quanto na pesquisa-ação, os sujeitos e seus saberes estão lado a lado com o a cientificidade que operamos aqui. Se pudermos falar de alguma forma de hierarquização neste trabalho, poderíamos dizer deste saber científico que apesar de não se submeter, serve aos interesses e necessidades dos populares.

Neste sentido de sustentar uma pesquisa que não suprime os sujeitos que dela participam, buscamos também fazer entrevistas, com o objetivo de acessar estes saberes do povo de terreiro, seus anseios, opiniões sobre a realidade que estamos pesquisando e agindo. Foram três, conversamos com dois pais de santo de Candomblé e uma mãe de santo de Umbanda. Acabamos por fazer entrevistas com pessoas que não estavam envolvidas com o projeto do Jardim Botânico. As entrevistas já constavam como procedimento metodológico da pesquisa no seu início, além disso, as duas primeiras que fizemos foram antes do primeiro seminário do projeto que encaminhamos, ademais com as pessoas que estavam envolvidas conosco na empreitada do protocolo comunitário, já havia uma troca de ideias que respondia algumas das perguntas da entrevista. É interessante neste sentido, trazer as vozes de outras pessoas sobre a problemática, para que tenhamos a dimensão de que nem tudo é um consenso e de que há contribuições também.

Portanto, fizemos entrevistas semiestruturadas, com sete questões que foram chaves para algumas temáticas. Queríamos através dessa conversa, distinguir quais são os elementos fundamentais para a conformação da territorialidade dos terreiros de Umbanda e Candomblé de Juiz de Fora, e quais os entraves e conflitos que atravessam a constituição das territorialidades destas religiões.

Por isso é que abordamos durante essas conversas assuntos como a história e trajetória das casas visitadas, para que antes de mais nada, não sejam as pessoas entrevistadas estranhas, sem nome, passado, presente ou futuro, no texto dessa pesquisa. Através de um relato sobre a trajetória de cada casa, certamente que surgiriam na conversa elementos que da mesma forma falam de dinâmicas territoriais.

Em tempo, conversamos também sobre a cosmovisão das religiões de terreiro e a sua percepção sobre a natureza, uma vez que é justamente esse fator, que faz com que as casas de Umbanda e Candomblé tenham práticas rituais fora de seus templos, em espaços públicos.

As duas temáticas maiores acima, são as que estruturam nossas entrevistas, são os “temas geradores” por assim dizer, no entanto, houveram temas que surgiram de maneira espontânea em alguma entrevista, que acabaram por se repetir nas outras. A questão do abate religioso por exemplo, logo na primeira conversa foi provocada pelo entrevistado, e nas entrevistas futuras, achei importante também abordá-la, e as respostas que escutamos, foram bastante distintas em alguns aspectos.

Infelizmente, dado a quantidade de dados que acabamos por produzir, não trabalharemos com tudo aquilo que foi apreendido nas entrevistas e transcrições, pois somente com o que contribui de maneira mais direta para a pesquisa, e também de maneira indireta, para a construção do protocolo comunitário, que inclusive é um dos assuntos que conversamos superficialmente com os entrevistados.

Essas conversas foram todas gravadas em áudio com a autorização das pessoas que entrevistamos, registrada também no próprio áudio. A duração de cada uma delas é bastante extensa. Em média, fizemos quase duas horas de entrevista com cada pessoa. Por isso, fizemos a transcrição dos trechos mais relevantes e iremos disponibilizá-los nos anexos do trabalho.

O conteúdo das entrevistas que são mais relevantes para nós, estão integrados ao texto da pesquisa, desde sua introdução, até os capítulos seguintes, dessa forma acreditamos que a sua disposição no texto, é mais coerente com a horizontalidade que orienta nossa pesquisa.

Optamos por não expor o nome dos entrevistados, por mais que todos tenham concordado em não esconder suas identidades. O anonimato pode protegê-los de situações constrangedoras, sobretudo neste contexto de crescente conservadorismo e ódio.

Se o que corre nas entrevistas está difundido no texto, por hora, faremos uma apresentação breve das casas que visitamos e como foi a nossa conversa.

A primeira delas foi num barracão de Candomblé num distrito bastante afastado do centro de Juiz de Fora, porém cheio de gente, com muitas famílias, escolas, estabelecimentos comerciais, igrejas católicas e evangélicas. A casa que pertence à nação Ketu, tem como seu regente Omolu, o dono da cabeça do Babalorixá que entrevistamos, juntamente de seu Baba Kekere que é regido por Elegbara. O barracão é ao mesmo tempo espaço de culto e de

moradia do pai de santo, que tem alguns cômodos para si nos fundos do terreno. O salão de culto é adornado com quadros e imagens retratando todos os orixás, e na entrada há assentamentos para Elegbara e os exus catiços. Há também quartos reservados para as feituas e reclusões rituais.

Nos fundos, próximo à cozinha, existe um cômodo protegido por uma cortina de renda, que guarda um congá de Umbanda. Ali vê-se todas as imagens dos santos católicos que representam os principais orixás, e também as imagens dos nossos guias queridos, pretos-velhos, caboclos, exus. O congá, é uma das formas pelas quais a Umbanda permanece na vida do babalorixá que se iniciou espiritualmente nessa outra religião, migrando depois para o Candomblé, mas ainda trabalhando junto às entidades umbandistas, com consultas e passes algumas vezes na semana.

O barracão está ali há cerca de 20 anos. Mudaram-se para o bairro afastado, porque a quantidade de médiuns na casa crescerá e o seu terreiro antigo que ficava num bairro próximo ao centro de Juiz de Fora, não comportava mais a quantidade de gente. Os terrenos com preços mais baratos, estavam ali, há pelo menos uma hora e meia de distância do centro da cidade, se usarmos o transporte público que hoje, passa na porta do barracão, mas duas décadas atrás, os deixava na estrada, há 30 minutos de caminhada de distância.

Quando o Ilê chegou, fora uma das primeiras casas do lugar, por isso mesmo é que todas as outras famílias que vieram morar por ali, puderam contar em algum momento com a solidariedade do babalorixá recém chegado, como ele mesmo teve apoio de quem veio antes. Segundo ele, foi a boa vontade de ajudar e apoiar quem chegava com as coisas mais básicas, água e banheiro para quem estava trabalhando nas obras, um lugar para deixar materiais de construção, entre outras parcerias do povo, que foi aos poucos consolidando uma relação e a política da “boa vizinhança”, como ele mesmo diz, que se reflete na relação do bairro com o barracão. Nunca houve conflitos, nunca atacaram sua casa e seus filhos.

Porém, na medida em que o bairro cresceu e mais pessoas foram chegando, houveram sim mudanças, para justamente evitar atritos, tanto com moradores novos, quanto com as igrejas neopentecostais que surgiram. Os ritos não acontecem mais durante à noite e madrugada, nem durante os dias de semana. Os candomblés são tocados aos sábados à tarde, para não incomodar e abrir alguma brecha para ataques e represálias a casa.

Foi uma conversa bastante agradável, tranquila e divertida, com o Babalorixá e o Babá Kekere, mesmo sem termos nos conhecido previamente. Todos os que estavam na casa

foram muito receptivos e a sensação é que estava na casa de uma família de sangue. Uma senhora, filha de Nanã, que pelos traços, o corpo já um pouco curvado e os passos lentos, nos confundia com a própria orixá, cozinhou, enquanto uma outra mulher de meia idade, picava verduras e legumes na mesa em que conversávamos. Vez ou outra, uma filha de santo da casa se aproximava, ouvia a conversa, elas comentavam ou riam sobre alguma coisa e voltavam aos seus afazeres. Havia outra, que estava reclusa por conta de sua saída de santo, sua iniciação no Candomblé, que corria sempre que eu me aproximava de onde ela estava, para se esconder.

Não pude conhecer o barracão todo também por isso, e certamente porque alguns lugares, são reservados somente para os iniciados. Porém, retornei a casa uma vez, numa festa de Oxóssi. A casa estava cheia, com gente vinda do Rio de Janeiro e São Paulo. Comemos muita comida, o milho de Oxóssi abençoado pelos orixás manifestados, e também por Jesus, pelos Caboclos, como pediu o Babalorixá nas suas preces.

A segunda casa que visitei, foi também um barracão de Candomblé distante do centro de Juiz de Fora, porém dessa vez, num bairro de classe média/alta, com condomínios e grandes casas, pequenos sítios, granjas. A casa de santo divide o terreno com um salão de eventos que fica na parte da frente, num jardim bem cuidado. Essa casa era onde morava o Pai de Santo do terreiro, mas que agora serve como um espaço de eventos também de seu sustento. Aos fundos, numa parte cercada e com muitas plantas e árvores, fica o barracão. Quando chegamos, tocava música evangélica, achamos que estávamos no lugar errado, e na verdade era a casa de eventos que estava ativa e em breve, estaria também o terreiro tocando suas atividades. A entrevista aconteceu depois de uma festa em louvor e agradecimento à Iemanjá, pois o dia 2 de fevereiro havia passado há pouco. Também, no fim dos agradecimentos à senhora das águas salgadas, os exús catiços, os guardiões, vieram desceram no terreiro para trabalhar e dar consultas, e nos preparar e proteger para o período do carnaval e quaresma, nos quais eles não se manifestam, nesta casa. A tradição muda de maneira mais ou menos intensa de uma para outra.

O barracão tinha na parte da frente, uma ante sala que não pudemos entrar, onde era o assentamento dos exus, protetores. O salão era todo decorado com palha em referência ao orixá regente, que cobre seu corpo cheio de feridas com elas. No centro, a cumieira, uma coluna do chão ao teto, onde está concentrado o axé da casa, e que tem sob si, os fundamentos suplantados do barracão. Não surpreendeu o fato de que logo ao lado de onde

ficam os atabaques e os ogãs, um congá de Umbanda. Ao centro do altar, uma enorme imagem de São Lázaro, o santo cheio de feridas pelo corpo, que é acompanhado de um cachorro que às lambe. É o sincretismo de Omolu. Havia também outras imagens e uma queda d'água, representando as Yabás.

No fim dos trabalhos é que a entrevista foi feita, já por volta da meia noite. Conversamos com o Babalorixá da casa e com seu pai de santo, filho de Oxóssi. Em algumas ocasiões, o dono da casa passava a palavra para o seu pai de santo, e por isso a entrevista acabou tendo dois entrevistados, de certa forma, assim como a primeira e também como será com a última delas.

Essa casa, surge em Juiz de Fora depois da reviravolta na vida de seu dirigente, que mesmo sendo um monge católico, recorre à força dos orixás pela sua saúde e pela sua vida, e a partir de então, assume para si o Candomblé como religião. Do Rio de Janeiro, o dirigente da casa veio para Juiz de Fora, e o que era pra ser um lugar “pra gente acender nossa velinha, pedir a proteção” se tornou uma casa com muitos filhos e filhas. Da mesma maneira que no primeiro caso, o barracão fora a primeira casa a chegar ali, não havia nada no bairro, no entanto, aqui o espaço urbano se produziu para outra gente, do que na primeira casa que visitamos.

Em abril do último ano, realizamos a terceira entrevista. E nela, de certa forma, se vê o início deste trabalho, não só a introdução deste texto, pois a trajetória da TULAC abre nossa conversa por essas linhas, mas vê-se o começo deste trabalho, porque da narrativa contada nessa entrevista, que foi e vem sendo vivida por muitas pessoas e por mim há quatro anos, é que brota o incômodo de entender e transformar de alguma maneira nossa realidade.

Por isso mesmo, como logo na introdução desta dissertação, a história da TULAC é contada, não precisamos aqui apresentar brevemente o contexto em que nossa casa se encontra.

Nas entrevistas, de maneira geral, revimos muitos dos assuntos que foram abordados nas outras atividades da pesquisa. Aquilo que confirma as nossas territorialidades, os elementos fundantes dessas relações espaciais, os desafios para a sua manutenção, entre outros. Também falamos dos conflitos que enfrentamos, das dificuldades, daquilo que nos impede de se territorializar, do que nos desterritorializa e das formas que buscamos de nos reterritorializar.

A partir disso, elaboramos um duplo que funciona como chave explicativa para a problemática da des-re-territorialização das religiões de terreiro na cidade de Juiz de Fora, e que contribui, com a construção do protocolo de consulta que falamos anteriormente como argumento e justificativa científica para a pauta que pleiteamos. A Este duplo é composta pelos seguintes elementos: a) a cosmovisão das religiões de terreiro que não considera uma dicotomia entre sociedade e natureza; b) o racismo e suas dimensões estrutural e institucional, que são entraves para a territorialização dos terreiros.

O primeiro elemento da tríade diz respeito ao que a cultura e saberes de terreiro entendem sobre a natureza, que é também sua visão sobre o mundo e a realidade, na qual não há separações, hierarquizações, entre sociedade e o “mundo natural”, que dentre outros fatores, explica o porquê da ritualística de terreiro depender de outros lugares, outros domínios.

O segundo elemento, fala das estratégias do racismo de minar a existência das religiões de terreiro, nos marginalizando e perseguindo, proibindo nossas práticas rituais, através de sua institucionalidade, mas também mantendo a racionalidade comum e estrutural do povo brasileiro, que tem como base o racismo, que inferioriza nossa religião e suas formas de culto, nos demonizando.

Nas duas seções a frente, por tanto, nos dedicaremos à pensar sobre cada um destes elementos, e perceber sobretudo, como se articulam na construção de uma cidade que não nos compreende, não nos aceita, não nos abraça e nos expulsa, como se não tivesse o que aprender conosco, sobre como podemos encontrar saídas pros problemas e dores que produz, da solidão dos apartamentos, da frieza e fragilidade do sono de quem dorme ao chão, sem teto, da depressão e frustração dos anseios prometidos por um mundo capitalista que só permite ascensão a poucos, até a crise ambiental e civilizatória que se instaura e se agrava a cada dia, negociando nosso amanhã.

3) Entre naturezas: ciência, cosmovisão e territorialidades

Oxóssi desobedece a Obatalá e não consegue mais caçar

Havia uma grande fome e faltava comida na Terra.
Então Obatalá enviou Oxóssi para que ele aí caçasse
e provesse o sustento de todos os que estavam sem comida.
Oxóssi caçou tanto, mas tanto, que ficou obsessivo:
ele queria matar e destruir tudo o que encontrasse.
Obatalá pediu-lhe que parasse de caçar, mas Oxóssi desobedeceu.
Oxóssi continuou caçando.
Um dia encontrou uma ave branca, um pombo.
Sem se importar que os animais brancos são de Obatalá, Oxóssi matou o pombo.
Obatalá voltou a pedir que ele não caçasse mais, porém Oxóssi continuou caçando.
Uma noite Oxóssi encontrou um veado e atirou nele muitas flechas.
Mas as flechas não lhe causaram nenhum dano.
Oxóssi aproximou-se mais e flechou a cabeça do animal.
Nesse momento, o veado se iluminou.
Era Obatalá disfarçado, ali, todo flechado por Oxóssi.
Oxóssi não conseguiu caçar nunca mais. Profundo foi seu desgosto.

Mitologia dos Orixás, Reginaldo Prandi, 2001.

Oxóssi é o caçador. É Oxotocanxô, o caçador de uma flecha só, pois não precisa de mais do que um disparo para abater sua caça. É irmão mais novo de Ogum e com ele aprendeu o ofício da caça, se tornou um Odé e mais do que seu primeiro irmão, é reconhecido como o mestre da caça, que tem como símbolo o Ofá, o arco e flecha sagrado que carrega.

Oxóssi também é muito lembrado por sua sabedoria que vem de uma curiosidade vivaz, de quem se embrenha nos mistérios buscando respostas, a sua presa. Por isso, Oxóssi é caçador de muitas coisas, não somente de animais, como no itan acima. Ele é o orixá da fartura, que garante a comida na mesa, mas também um buscador de conhecimento.

Seus domínios são as matas, as florestas, a vida selvagem. Talvez, quando se fale em natureza entre pessoas que são de terreiro, irônica e contraditoriamente, Oxóssi deve ser uma das primeiras coisas que nos vem à mente, pela associação entre natureza e florestas, árvores, folhas, a vida selvagem e a integração entre a sociedade humana com o “ambiente natural”.

No itan que abre esta sessão, Oxóssi recebe de Obatalá a missão de através da caça, acabar com a fome que assolava a Terra. Da natureza, da vida selvagem, se retira o alimento. Aquele que traz a fartura para nossas casas, no entanto, desvairado por uma ânsia predatória, acaba por abater toda e qualquer forma de vida sem pensar nas consequências de seus atos

predatórios. Desrespeitando as ordens que lhes foram dadas, Oxóssi, acaba por alvejar o próprio Obatalá, orixá mais velho, mas que assim como o próprio Odé, é divino e sacro.

O itan traz através de uma analogia um ensinamento: não se pode lidar com a natureza de qualquer maneira, pois por mais que ela nos forneça o alimento (para corpo e espírito), ela é o sagrado que por trás de suas formas, reside disfarçado. O orixá mais velho, Obatalá, criador de muitas coisas. A irresponsabilidade no trato com o mundo dos animais, das folhas, das árvores, atinge ao sagrado, e a nós mesmos.

Por isso é que abre o capítulo em que debatemos como as religiões de terreiro se territorializam a partir da sua concepção sobre a natureza, e conseqüentemente, o mundo. Esse problema já fazia parte dos interesses iniciais dessa pesquisa, porém, de maneira mais rasa e crua, pensávamos na relação entre as religiões de terreiro com o espaço e não com a natureza.

No entanto, aos poucos, através das aproximações com o MNU e o Feijão de Ogun, percebemos que a questão da natureza sobressaia, porque é através de um discurso outro sobre a natureza e espaços públicos, que as religiões de terreiro juizforana são (também) desterritorializadas, sobretudo por conta do caso do Parque da Lajinha que veremos a frente.

Há portanto dois discursos sobre a natureza que nos interessam: o das religiões de terreiro, e o que corre entre o senso comum, nos telejornais, nas produções midiáticas, nos currículos escolares, na ciência, que parte de uma premissa de cisão entre sociedade e natureza.

No bojo do capitalismo, essa natureza expulsa do mundo humano se torna objeto, mercadoria, recurso e combustível para o desenvolvimento. Daí surge a crise ambiental vigente que se agrava nos últimos anos, sobretudo no Brasil, no campo e na cidade.

Em 2015, rompeu a barragem de rejeitos de Fundão da Samarco, na cidade de Mariana-MG. A lama tóxica que correu pela bacia do Rio Doce destruiu Bento Ribeiro, uma pequena cidade, ceifou vidas, desalojou famílias, e comprometeu a vida do rio por décadas e junto dela, uma série de outras relações de vida, pertencimento, trabalho, economia e produção, atreladas ao Rio Doce. Para nós que somos de terreiro, o rio representa Oxum, a yabá das águas doces, divindade que faz brotar a vida, a prosperidade, a riqueza e a abundância (em suas mais variadas formas, para além do material).

Em 2019, dessa vez a tragédia criminosa promovida pela mineração em Minas Gerais atinge a cidade de Brumadinho-MG. Foram mais de 200 mortes, milhares de hectares de mata

atlântica devastados e o rio Paraopeba, afluente do São Francisco, atingido e contaminado. No mesmo ano vimos a crise das queimadas na Amazônia, que cresceram em 60% comparado com o último triênio.

Em agosto de 2019 começaram a surgir manchas de óleo em todo litoral nordestino do país. O petróleo derramado que se alastrou pelas águas, atingiu animais, vegetação, e trabalhadores da pesca, e do turismo. Enquanto estes mesmos trabalhadores e outros voluntários, com a força do corpo e correndo risco de contaminação, retiravam as manchas de óleo das praias, o ministro bolsonarista do meio ambiente Ricardo Salles, se esquivava de suas responsabilidades atribuindo a culpa do desastre à outros países e organizações, numa alucinação ideológica anti-comunista que vem se alastrando no país.

O mesmo Ricardo Salles em abril de 2020 numa reunião entre os ministros do governo proto-facista de Jair Bolsonaro, indicou o caminho para resolver o problema ambiental brasileiro: aproveitar a distração da mídia e da população com a crise do coronavírus e covardemente, derrubar uma série de leis ambientais que impedem as sanhas predatórias do neoliberalismo e do governo Bolsonaro.

Se por um lado legislações ambientais são um entrave para o “desenvolvimento” neoliberal que destroi a natureza, por outro, essas mesmas políticas acabam sendo um instrumento para desterritorializar comunidades tradicionais, povos originários e comunidades de terreiro no campo e na cidade em nome de uma preservação da natureza. Vejamos a frente o conflito entre naturezas.

A crise ambiental vigente há algum tempo vem cada vez mais sendo parte do cotidiano das pessoas. As noções de preservação do meio ambiente e da água, da reutilização do lixo, do adoecimento provocado pelos agrotóxicos do agronegócio têm sido abordadas por diversos sujeitos e organizações e de muitas maneiras, boa parte delas, bastante problemáticas e superficiais.

Vemos por exemplo tanto no campo da política, como no da cultura, um aparente crescimento de coletivos que atuam na pauta ambiental, e de mudanças comportamentais através do veganismo e vegetarianismo, entre outros movimentos que giram em torno dos temas da sustentabilidade, da saúde, do bem viver. Muitas dessas mudanças, no entanto, são bastante incentivadas enquanto posturas individuais e não tanto como transformações nos modelos de desenvolvimento e organização social propostos pelas políticas neoliberais que desde a década de 90 vem agravando globalmente a crise ambiental.

Nos anos 60, dentre tantos outros conflitos sociais que aconteciam no mundo, como as lutas dos movimentos negros, das mulheres e do feminismo, dos direitos LGBTQs, emerge a questão ecológica/ambiental seja como uma preocupação que habita o senso comum ou como seara de luta política (DIEGUES, 2008; GONÇALVES, 2018). A água, o desmatamento, a contaminação do solo pelos agrotóxicos, a extinção e preservação da biodiversidade e o perigo potencial da energia nuclear, são algumas questões levantadas neste momento.

Mais tarde a ciência, em especial a ecologia, entra em jogo com os debates sobre o aquecimento global que culminam na teoria de que o Holoceno teria sido superado pelo Antropoceno, período do tempo geológico no qual fatores sociais como o crescimento populacional, o uso dos recursos naturais em grande escala, o advento das máquinas, entre outros, teriam feito da humanidade a principal influenciadora das dinâmicas climáticas globais, superando até mesmo as forças da natureza. Essa, segundo Crutzen (2002) é a era geológica em que vivemos, marcada não só por mudanças climáticas, mas sobretudo pela expansão global do capitalismo, principalmente sobre os territórios dos países periféricos, num contexto de avanço tecnológico tamanho, em que as dinâmicas econômicas do capital são intensificadas em espaço e tempo e vemos como os valores de troca atribuídos aos bens “naturais” são sobrepostos aos valores de uso dos mesmos, bem como à vida humana.

Na mesma década de 60, surge na cidade de Juiz de Fora, a Vila da Prata, uma comunidade (uma das maiores da cidade) que se dá a partir da ocupação das terras do Sítio Acaba Mundo por trabalhadores urbanos e migrantes da zona rural juizforana. A notícia da morte do proprietário da fazenda, e do abandono do lugar por sua esposa (o casal não tinha herdeiros), fez com que os negros e pobres sem chance de pagar os altos preços dos aluguéis na cidade, ocupassem o antigo sítio.

Juiz de Fora não é diferente de outras cidades brasileiras. No fim do século XIX passou por uma série de mudanças urbanísticas que reordenaram suas dinâmicas sócio-espaciais. Mudanças essas baseadas em reformas urbanas importadas das grandes capitais europeias como Paris, que traziam consigo ideais higienistas, e esteticamente excludentes, de modernidade, urbanidade e civilização, que resultaram na expulsão dos indesejáveis pobres, negros, vadios, das regiões que agora, eram interessantes ao Estado e ao capital. Na época, já assolava aos mais pobres a crise estrutural habitacional, que os obrigava a viver sob terríveis condições sanitárias e ambientais, o que se acentua com as reformas urbanas que se encaminham:

“Os médicos da cidade, de formação européia, provenientes da classe burguesa[...] buscavam esquadrihar a cidade e definir as formas de apropriação do espaço urbano. Conseguiram alcançar poder político através da fundação da Sociedade de Medicina e Cirurgia de Juiz de Fora, no final do século XIX. E então com um discurso higienizador, iniciaram, no século seguinte, a demolição dos cortiços e a expulsão dos pobres do centro urbano. Assim, logravam afastar os pobres do alcance da visibilidade pública, bem como, destinar as áreas que ocupavam para, nelas, instalar novos edifícios destinados a abrigar funções de moradia e serviços de interesse das classes médias e altas.” (ABREU, 2009, p39.)

Vale lembrar que neste mesmo período, na transição entre o século XIX e XX, logo após a abolição, o primeiro código penal brasileiro de 1890 considera como crimes práticas como a capoeira, o espiritismo e o curandeirismo, ou seja, manifestações culturais e religiosas negras.

O kardecismo na época já havia chegado ao Brasil e ao Rio de Janeiro e por muitos não era respeitado, contudo dentro das religiosidades “espíritas”, somente aquelas chamadas de calundus, canjerês¹⁹ ou baixo espiritismo, eram os verdadeiros alvos deste código penal que ao mesmo tempo em que punia aqueles que ofendessem a fé alheia, contraditoriamente criminalizava vadios, capoeiras, curandeiros e toda sorte de gente que não pertencesse a uma fé branca. Inclusive, consta nos artigos e parágrafos do código, algumas proibições que nos chamam a atenção:

Art.157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, incultar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública.

Art.158. Ministras, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo e sob qualquer forma preparada, substâncias de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeiro.

Penas - de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

Parágrafo único. Se o emprego de qualquer substância resultar à pessoa privação, ou alteração temporária ou permanente de suas faculdades psíquicas ou funções fisiológicas, deformidade, ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma alguma enfermidade:

Penas - de prisão celular por um a seis anos e multa de 200\$ a 500\$000

Se resultar morte: Pena - de prisão celular por seis a vinte e quatro anos.

A criminalização das práticas rituais e de outras manifestações da cultura dos povos negros é uma forma de encarcerar estes sujeitos, seus corpos, crenças e saberes, alojá-los socialmente nas margens (e nas prisões) e aniquilar do espaço público, do cotidiano, da vida

¹⁹ Palavras de origem bantu, utilizada para designar tradições e ritos de matriz africana como as macumbas, as umbandas, e os candomblés.

social das cidades e do país o negro, em suas muitas dimensões. O código penal, neste sentido é um instrumento jurídico de controle socioespacial, pois higieniza o espaço, através da criminalização dos indesejáveis, e por outro lado é uma forma de manutenção de uma ordem social hierárquica branca no pós escravidão, sobre a qual refletiremos no próximo capítulo.

Importa agora é perceber que as proibições apresentadas acima, se preocupam com a manipulação mágica da natureza dos curandeiros e espíritas que são capazes de infligir dores e tormentos no corpo e mente das pessoas, ao ponto de prever penalidades para quem use, mesmo que para medicação, dos saberes sobre “substâncias de qualquer dos reinos da natureza”. Estes curandeiros e os saberes que detém, certamente não são os homens da ciência institucional, os médicos formados nas faculdades, os brancos. Eles, e a própria natureza que manipulam nos seus preparados, são ameaças à sociedade e não pertencem ao mundo que se abre para o Brasil: o mundo da civilidade moderna, da ciência e urbanização, do progresso.

Neste mundo, sujeitos negros e a natureza, são apenas objetos, seres inferiores sem lugar na cidade que devem ser removidos a todo custo. As reformas urbanas do início do século XX e os planos de embelezamento, irão cumprir este trabalho e desencadear outras formas de segregação espacial racializada nas cidades brasileiras. De acordo com Abreu (2009), em Juiz de Fora as pessoas negras sequer podiam habitar os insalubres cortiços do centro da cidade, reservados para trabalhadores brancos que vieram da Europa para trabalhar nas indústrias.

Nem mesmo nas regiões insalubres do centro os negros poderiam estar em Juiz de Fora, junto de outros fatores, como a impossibilidade de encontrar empregos fez com que a população negra da cidade, mesmo liberta, permanecesse nas fazendas do entorno onde poderiam trabalhar para seus antigos senhores. O dia 14 de maio de 1888, o dia seguinte de uma abolição sem nenhuma política de justiça social, é o marco de origem do desemprego estrutural do povo negro.

De acordo com Souza (2019) na década de 20, quando se encerra o ciclo do café, os negros sem outra chance de trabalho no campo, migram para a cidade e passam a ocupar os morros e encostas em torno do centro. A primeira destas ocupações é o bairro Dom Bosco, também chamado de “Serrinha”, onde fica o terreiro mais antigo da cidade e que fica próximo ao Sítio Acaba Mundo, que nos traz de volta aos anos 60.

A comunidade da Vila da Prata portanto é fruto deste processo e projeto em constante atualização de exclusão dos negros da cidade, que na verdade como nos lembra Oliveira (2017) “nascem para exterminar os negros enquanto sujeitos de direitos”.

Durante os anos 70 a Vila da Prata permaneceu onde era o Sítio Acaba Mundo. Foram removidos dali em 1979 pela “Operação Gente”, um conjunto de políticas urbanas propostas pelo prefeito Francisco Antônio de Mello Reis (ARENA) com o objetivo de “tornar a cidade mais ‘humana’. Remover para humanizar[...]” (ABREU, 2009, p54). Depois da remoção dos moradores da Vila da Prata, a área do Sítio Acaba Mundo, também chamado de Fazenda da Lajinha, passou a ser propriedade da Prefeitura de Juiz de Fora.

No capítulo seguinte, veremos porque humanizar significa excluir os negros e pobres, contudo, por hora, interessa que a política urbana de Mello Reis de acordo com Abreu (2009) contraria a tendência das cidades brasileiras de abandonar a guerra contra as favelas e permanece com o projeto de limpeza urbana através da higienização e periferização dos negros das cidades em prol do desenvolvimento e de renovações urbanas como “construções de praças, parques, alargamento de ruas, abertura de estradas, dentre outros” (ABREU, 2009, p53), toda paisagem que vemos hoje, onde fica o Parque da Lajinha.

Nos anos 70 e 80, a região da Vila da Prata fazia parte ou estava no caminho do eixo de expansão urbana de Juiz de Fora, que recebia investimentos e obras desde a década de 60 com a construção da Universidade Federal de Juiz de Fora. No período também vinha se constituindo o Cascatinha, bairro que hoje tem perfil socioeconômico de classe média da cidade, e que sucede a criação da avenida Independência nos anos 80, uma das principais da cidade. Junto das avenidas Dr. Paulo Japiassu Coelho e Deusdedith Salgado, as três vias fazem a conexão do centro de Juiz de Fora com a saída da cidade em direção ao Rio de Janeiro, cidade que exerce historicamente influência cultural, política e econômica sobre o município juizforano. Nos anos 90, no mesmo eixo, entre o Cascatinha e o Dom Bosco é construído o hospital privado de alto padrão Monte Sinai. Nos anos 2000, uma série de investimentos nos ramos do lazer e turismo, se implementaram na região.

Mello Reis que via os habitantes de ocupações como criminosos, de acordo com (ABREU, 2009) não se furtou de crueldade na sua “humanização” da cidade. Alojou famílias removidas pela irônica “Operação Gente” em estábulos de um clube de hipismo e num canil em Juiz de Fora, sob condições sanitárias e ambientais insalubres. Suas ações não divergem

ideologicamente do código penal de 1890, no propósito de criminalizar e marginalizar o povo negro.

Certamente, as circunstâncias ambientais e humanas sob as quais foram colocadas pessoas negras na cidade de Juiz de Fora, não eram objeto de interesse das conferências sobre a preservação do meio ambiente que aconteciam internacionalmente. O termo “racismo ambiental” que debateremos posteriormente, só surge na década de 80 como forma de denúncia de militantes negros estadunidenses, vulneráveis à lixo tóxico depositado em seus bairros.

Retornemos por tanto ao debate sobre a questão ambiental que na década de 70 assume dimensão internacional. A Conferência de Estocolmo em 1972, promovida pela ONU, foi resultado da atuação de movimentos ambientalistas, de críticas ao desenvolvimentismo na ciência e da difusão das pautas ambientais nas agendas políticas dos Estados e de outras instituições internacionais e da sociedade civil.

Isso se deu de tal forma que segundo Gonçalves (2018) a distribuição dos investimentos públicos e privados pelo mundo, era também mediada pela preocupação com o meio ambiente, o que forçou governos, empresas e instituições a se adequarem a algumas pautas ambientais para assim receber investimentos em suas ações, não necessariamente por real preocupação com a natureza e seus recursos, pois sim, por ansiosa disputa pelos fluxos de capital.

Em 1979 no Brasil o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal apresentou o “Plano do Sistema de Unidades de Conservação do Brasil”, que buscava identificar áreas de interesse para a preservação ambiental, já utilizando inclusive o termo “unidades de conservação” (FREITAS, 2014)

Na década de 90, outros elementos compõem o mosaico: a ECO-92 realizada no Rio de Janeiro em 1992, a criação do Ministério do Meio Ambiente como pasta do Estado brasileiro, e o Protocolo de Kyoto de 1997 no Japão, são exemplos de como a preservação da natureza se torna uma preocupação presente e para as gerações futuras dada às ações humanas (de quais povos? de quais sujeitos?) que a destroem.

Consequência desse cenário e principalmente de pressões internacionais, envolvidas com a pauta ambientalista, mas sobretudo com a econômica (por parte de governos e organizações internacionais que promovem “investimentos”), o Brasil, através do Ministério do Meio Ambiente, cria o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza -

SNUC/Lei nº 9.985/2000, que tramitou no legislativo do país desde 1992, mas é aprovado somente em 18 de julho de 2000.

Antes mesmo da década de 70 já havia outras políticas de proteção ambiental no Brasil. Algumas delas, que remetem aos anos 30, foram influenciadas pela experiência estadunidense do parque nacional de Yellowstone (nos estados do Wyoming, Montana e Idaho) criado no século XIX sobre territórios indígenas, que foram ignorados e sobrepostos pela instalação do parque. Porém, a partir dos anos 70 existe um esforço por parte de diferentes sujeitos de pensar políticas ambientais sistemáticas para o território brasileiro.

Deste processo resulta o SNUC, que aglutina muitos dos interesses e perspectivas sobre a questão ambiental e a natureza. Em oito anos de tramitação, o SNUC, como afirma Medeiros (2006), é resultado também de disputas que mobilizaram os diferentes sujeitos, movimentos e vertentes da pauta ambiental: sócio-ambientalistas, preservacionistas, conservacionistas, ruralistas, entre outros.

No conjunto de leis e promulgações do SNUC, se institucionalizam no território brasileiro as Unidades de Conservação (UC), consideradas áreas territoriais e seus recursos naturais, instituídas pelo poder público sob regimes administrativos que garantam sua proteção, subdivididas em Área de Proteção Ambiental (APA), Reserva Ecológica e Biológica, Parque Nacional, entre outras tipologias. É preciso dizer, porém, que o documento não estabelece necessariamente quais serão estas Unidades de Conservação, mas oferece elementos, métodos, critérios e tipologias para que o poder público possa classificá-las e as instituir.

O SNUC é cercado de contradições. Ao mesmo tempo em que representa um avanço nas políticas de proteção ambiental no Brasil, e que reconhece terras indígenas, bem como a participação popular na definição de Unidades de Conservação, acaba atendendo aos interesses de setores desenvolvimentistas (do neoeextrativismo, turismo, entre outros) menos interessados na questão do meio ambiente e mais preocupados com a pauta econômica.

Essa última questão, percebemos no caso da institucionalização do Parque da Lajinha como unidade de conservação que aconteceu em 2005, cinco anos após a aprovação do SNUC.

Vimos que no fim da década de 70 os moradores da Vila da Prata foram expulsos de suas casas. Desde então, o Parque da Lajinha que virou propriedade da prefeitura, e em 82 através do decreto municipal 2733/82 ganha status de Parque, foi reapropriado por vários

sujeitos para muitos usos, sendo um deles o uso religioso. O parque é um lugar de referência para os povos de terreiro juizforanos que lá faziam muitos de seus agradecimentos, pedidos, ofertas aos orixás, nkisis, voduns, e entidades, já que ali estão reunidos muitos lugares sagrados para nós. A lagoa, a cachoeira, os bambuzais, riachos e matas.

É provável que estes usos sejam continuidades das práticas que já aconteciam ali, pois de acordo com Silva e Carneiro (2014), existia na Vila da Prata, o Terreiro de São Jorge, uma casa de Umbanda mantida e frequentada pelos moradores da Vila da Prata. Em tempo, de 1984 à 2007, acontecia anualmente no Parque da Lajinha a Festa do Preto Velho, uma celebração em homenagem aos Pretos e Pretas Velhas de Umbanda que acontecia sempre por volta do dia 13 de Maio.



Figura 8: Cartaz da Festa do Preto Velho

Fonte: SILVA, CARNEIRO, 2014)



Figura 9: Festa do Preto Velho no Parque da Lajinha em Juiz de Fora- anos 80

Fonte: Foto digitalizada pelo pesquisador, retirada da Revista “Aspectos religiosos nas etnias pioneiras em Juiz de Fora” - FUNALFA/PJF - 2014

A festa do Preto Velho, era uma celebração organizada pela FREDETOC (Federação Regional de Defesa da Religião Umbanda e Tradição dos Orixás e Cultura – Juiz de Fora, Zona da Mata e Vertentes de Minas Gerais), que reunia várias casas de santo da cidade, dezenas de pessoas de umbanda e de candomblé. Durante a festa aconteciam passes, consultas com as entidades, cantos e louvações.

Infelizmente, não encontramos outros registros fotográficos da Festa do Preto Velho, somente os dois acima. A figura 9 retrata (parcialmente pelo tamanho da foto) um dos primeiros anos da celebração, em que aparentemente, aqueles que iriam trabalhar com as entidades, em círculo próximos ao tradicional congá de umbanda, trajados com as vestes brancas e o pano de cabeça, entoam cânticos. É o que supomos vendo que parecem estar batendo palmas. Logo acima, vemos outras pessoas, idosos, adultos, crianças, homens e mulheres, que foram à festa, para celebrar, tomar o passe, conversar com os vovôs e vovós.

A figura 9 por sua vez, é o cartaz da XXIII edição da Festa do Preto Velho, que como podemos observar, conta com apoio da FUNALFA (Fundação Cultural Alfredo Ferreira Lage) e da Prefeitura de Juiz de Fora, que em algumas poucas ocasiões ajudaram com a impressão de cartazes e limpeza do local.

Depois de mais de duas décadas, em 2007 a festa deixou de acontecer. Segundo Silva e Carneiro (2014):

Com o advento do Hotel defronte ao Parque da Lajinha, começaram os entraves da prefeitura e de diversos outros segmentos presentes na cidade, inclusive religiosos evangélicos com cargos de confiança na prefeitura, que atacavam a religião da Umbanda, demonizando-a de todas as formas. Foram atos de intolerância religiosa de diversos segmentos, com calúnias, difamações e perseguições realizadas por vários setores institucionais, entre eles professores da Universidade Federal de Juiz de Fora (que lideraram algumas comunidades e comerciantes para que a prefeitura proibisse o evento) e secretários da Prefeitura de Juiz de Fora. (SILVA, CARNEIRO, 2014, p10)

Percebemos que a Festa do Preto Velho chega ao fim por conta da intolerância e racismo religioso, que se articulam com interesses de agentes econômicos do setor privado e público e com instituições do saber científico para remover os negros, os pobres, os indesejáveis dos seus lugares. Todo este processo não representa nada de novo sob o sol: a gentrificação do espaço, para a sua refuncionalização aos moldes do capital e da ordem hierárquica branca. A continuidade do racismo institucional dos artigos número 157 e 158 do código penal de 1890. O arremate sutil da “Operação Gente” de cinquenta anos atrás.

O hotel citado acima, é o Premier Parc Hotel, um enorme empreendimento de alto padrão de consumo que foi construído em frente ao Parque da Lajinha. O Premier Parc nas suas propagandas usa o Parque da Lajinha como atrativo. No seu site anuncia: *privilegiada localização na entrada da cidade, em frente ao Parque da Lajinha, um dos cartões postais de Juiz de Fora[...] Em nossos espaçosos apartamentos, amplas janelas oferecem vista da piscina à mata nativa do Parque da Lajinha, dando boas vindas aos hóspedes[...]*. O Parque, no entanto, não pode servir a umbandistas e candomblecistas como espaço de culto. A natureza pode servir como elemento atrativo no mercado turístico. Não pode ser o sagrado, sobretudo o sagrado dos negros.

Não houve neste momento uma proibição oficializada contra os povos de terreiro que utilizavam o espaço. Nos parece que foram ações não oficiais que expulsaram a festa do Preto Velho, em tempo, de acordo ainda com SILVA e CARNEIRO (2014), o organizador da festa Wilson Novaes, teria sido orientado por entidades espirituais de seu terreiro à não continuar na disputa pela permanência da festa no parque, não sabemos o porque. No entanto, dois anos antes da última edição da celebração, em 2005, estava em construção o plano de manejo ambiental do Parque da Lajinha: o embrião do decreto 11.266/2012.

Estes dois documentos, serão os pivôs do debate sobre natureza que vem a seguir, mas que já nos acompanha com nossas breves reflexões sobre o surgimento de movimentos ambientalistas e políticas de proteção ambiental como o SNUC, que se baseiam na necessidade de proteção da natureza, bem como do equilíbrio entre sua preservação e consumo em função da economia.

3.1) Análise sobre o Plano de Manejo Ambiental e decreto nº 11.266/2012

No ano de 2005 o Parque da Lajinha é contemplado com o direcionamento de recursos financeiros do Banco Interamericano para o Desenvolvimento (BID) para a produção de um Plano de Ação Urbano Ambiental em Juiz de Fora - Minas Gerais, ou somente Plano de Manejo. Este plano tem como objetivo realizar estudos sobre as condições socioambientais do parque e propor medidas e ações técnicas para a conservação do meio

ambiente mas também para a utilização do Parque para os fins de: a) pesquisa científica; b) lazer; c) turismo; d) educação ambiental; e) conservação/recuperação ambiental;

Na construção do plano é formada uma equipe técnica composta por profissionais da Engenharia, Arquitetura, Sociologia, Economia, Biologia e Serviço Social, e um grupo de trabalho com muitos participantes: entidades, associações da sociedade civil de instância pública e privada das quais vale ressaltar as associações de moradores dos bairros Aeroporto e Teixeiras, setores da Universidade Federal de Juiz de Fora, a Secretaria de Planejamento e Gestão Estratégica da Prefeitura de Juiz de Fora, e o Parc Hotel, que chega inclusive a financiar programas que fazem parte do plano de manejo.

Apesar da multiplicidade de pesquisadores de diferentes áreas, organizações e entidades, vale considerar que dentre os integrantes desses grupos de produção do plano de manejo, não estão presentes por exemplo a associação de moradores do bairro Dom Bosco, cuja comunidade usa o Parque da Lajinha como espaço de lazer, ou mesmo integrantes da FREDETOC, a associação que desde a década de 80 organiza a Festa do Preto Velho.

Não é considerada no documento do plano de manejo ou na página de internet do Parque da Lajinha (consultada em 2018/2019/2020), qualquer menção à Vila da Prata, à Festa do Preto Velho, ou à tradição de uso religioso do lugar. Esses outros “usos e ocupações do solo” por outros sujeitos não hegemônicos, são intencionalmente apagados.. Para quem não conhece a memória e história, o Parque da Lajinha já nasceu dessa forma, como uma unidade de conservação e espaço de lazer para a classe média juizforana. A única vez em que os povos tradicionais de matriz africana são mencionados no documento, é quando são enquadrados como fator de pressão antrópica sobre a natureza:

“Sob o ponto de vista ambiental, a vegetação nativa existente no Parque e no seu entorno passou a ser degradada, em razão de sofrer pressões antrópicas, servindo a diversos usos e atividades, inclusive de cunho religioso (rituais afro), pastagens de animais e outras atividades predatórias.”(PREFEITURA DE JUIZ DE FORA, 2005)

É importante estar atento às palavras que são usadas neste trecho, e a “história” que elas contam. Areladas à natureza/ambiente/vegetação, estão os termos “degradada” e “sofrer”, aos povos de terreiro (invocados em “rituais afro”) estão associados as expressões “pressões antrópicas” e “outras atividades predatórias”. Temos a presa e o predador numa narrativa que à primeira vista, pode se aproximar do itan que abre este capítulo, sobre Oxóssi

e a sua predatória vontade de caçar. No entanto, no fim deste *neomito* (DIEGUES, 2008), não temos um encontro ontológico como o de Odé, o caçador, e Obatalá, o criador manifestado em forma de animal, que revela o pertencimento de ambos, à natureza, em nossa interpretação.

O Plano de Manejo Ambiental se encerra em 2007, porém, a narrativa conservacionista que culpabiliza os povos de terreiro por pressões antrópicas e predatórias, tem desfecho em 2012, com a segregação e expulsão dos povos de terreiro de um de seus espaços sagrados na cidade de Juiz de Fora, através do decreto de número 11.266, de 10 de julho de 2012, assinado pelo prefeito Custódio Mattos (PSDB), que finalmente institui como “Unidade de Conservação da Natureza em nível municipal” (Decreto nº11.266), o Parque Natural Municipal da Lajinha, que contém no seu artigo 6º, inciso XXI, a seguinte proibição:

“promover manifestações religiosas que façam uso de fogo ou deixem qualquer resíduo, oferendas religiosas ou velas.”(Decreto nº11.266, 10 de julho de 2012)

As determinações do decreto supracitado, que transforma o Parque da Lajinha numa Unidade de Conservação (UC) dentro dos parâmetros do SNUC, foram feitas tendo como base os estudos de impactos ambientais sobre o parque que evidenciam (parcialmente) as pressões antrópicas sofridas por uma natureza “regionalizada” (LIMA, 2015) nas dimensões da área do antigo Sítio Acaba Mundo. Regionalizada porque nos parece um recorte da natureza, do mundo natural, que precisa ser protegido e por isso é institucionalizado nas unidades de conservação, áreas de proteção ambiental, entre outros termos.

Essa regionalização “caduca”, que resulta na proibição expressa no decreto nº 11.266/2012, e em tantos outros processos de desterritorialização de comunidades tradicionais e povos originários, de acordo com LIMA (2015), são frutos do argumento do fator antrópico, ou seja, das pressões e impactos causados pela ação humana sobre a natureza, que é tão recorrente no discurso ambiental contemporâneo das ciências, da mídia, do senso comum.

O argumento do fator antrópico é de certa forma generalista e determinista. Generalista porque ignora a particularidade de grupos sociais distintos, seus saberes e cultura, cosmovisões e técnicas de interação com o meio, com o ambiente (na produção do espaço geográfico), e homogeneiza as múltiplas relações possíveis com a natureza, ao passo em que

homogeneiza o próprio “homem”, o humano (LIMA, 2015). Determinista pois bate o martelo para dizer que a relação entre sociedade e o mundo natural é necessariamente destrutiva e predatória, como se toda humanidade fosse responsável pela degradação e crise ambiental vigente.

É de todo modo interessante constatar como essa narrativa por demais conformadora se propaga na linguagem corrente como se de fato fosse uma verdade incontestável. Nos programas televisivos, jornais, revistas, livros escolares e mesmo em significativa parte da produção acadêmica, tanto geográfica quanto de outras ciências, esta retórica impõe a palavra final quando o assunto é a crise ambiental. Nada mais cômodo ou conveniente para os devidos (ou maiores) responsáveis: responsabilizando-se o homem, todos tem culpa, mas ninguém em especial.[...] Os entusiastas dessa retórica ignoram que a objetivação do homem, atribuindo-lhe um valor etnocêntrico universal, está no centro do problema, pois ela elimina os reais sujeitos implicados no fenômeno que se deseja avaliar, colaborando por tabela para o agravamento da própria crise ambiental, já que não identificam suas reais causas. (LIMA, 2015, p111)

Lima (2015) na citação acima, explana como por trás da noção de fator antrópico, e sobretudo da generalidade da ideia de que o homem destrói a natureza, há os interesses dos grandes responsáveis pela crise ambiental que não irão assumir as responsabilidades pelas suas ações. Não podemos obviamente incorrer num erro (que não é cometido pelo autor acima), e considerar que o conceito de fator antrópico inescapavelmente será utilizado dessa forma, fazendo intencionalmente ou não, vista grossa para aqueles cuja “pegada ambiental” é mais contributiva para os problemas ambientais.

Curioso é que no trecho do Plano de Manejo que citamos anteriormente, que se vale do fator antrópico para diagnosticar a degradação ambiental do Parque da Lajinha, a homogeneização do homem, característica dessa retórica como vimos, evidência somente as religiões de terreiro como responsáveis por “agressões” à natureza, as outras “atividades predatórias” que ocorrem com mais frequência, não foram sequer elencadas a título de exemplo. Não serão os umbandistas e candomblecistas, homens (no sentido de humano) o suficiente para serem generalizados sob o “antropos”? Ou seriam estes, os fatores antrópicos que incomodam e devem ser expulsos em prol da conservação da natureza, que vem acompanhada de outros interesses?

Já vimos anteriormente, desde o código penal de 1890 e no decorrer da recente história do Sítio Acaba Mundo, da Vila da Prata e do Parque da Lajinha, que há muitas

maneiras de expulsar os negros e pobres dos lugares que interessam ao capital e à branquidade.

Além disso, devemos nos perguntar se as práticas rituais dos povos de terreiro podem ser compreendidas como fator ou pressão antrópica, já que os ritos que acontecem nas matas, rios, cachoeiras entre outros “domínios naturais”, e os objetos sagrados que ali são entregues, não nos parecem acontecer numa escala capaz de prejudicar e comprometer a natureza, pelo menos, não mais do que as muitas outras atividades recreativas, educativas, turísticas que preenchem o cotidiano do Parque da Lajinha. Não queremos contudo isentar as responsabilidades de cada um sobre o meio ambiente, até mesmo porque o cuidado com a natureza está no cerne da tradição e da “liturgia cotidiana” de terreiro, mas queremos no entanto, concordar mais uma vez com Lima (2015), quando diz:

A alegação simplória e despolitizada de que o “homem está destruindo a natureza” parte de uma concepção abstrata de igualdade em que todos são supostamente iguais perante o passivo ambiental produzido, como se todos tivessem o mesmo grau de responsabilidade diante dos problemas gerados, esquecendo-se que somos desiguais mediante o ativo econômico produzido[...] (LIMA, 2015, p111)

Ou seja, os diferentes povos e sujeitos coletivos do mundo não participam da mesma maneira dos ganhos produzidos pela exploração da natureza, e contraditoriamente aqueles que menos ganham, são os que mais sofrem com as consequências da predação capitalista.

O “mito do fator antrópico” (LIMA, 2015) se encontra com os neomitos sobre a preservação de uma natureza selvagem (DIEGUES, 2008). Para este último autor que elabora seu pensamento sobre as ideias de Edgar Morin, os neomitos são reelaborações contemporâneas de antigas mitologias, sobre a natureza e sua preservação que foram engolidas pela história e pela ciência no desenvolvimento da civilização urbano-industrial no ocidente, mas que sobrevivem, sob outros “símbolos” do discurso ambiental. Poderíamos dizer que os receios de um colapso ambiental global compreendido como a vingança da natureza pelas violências que sofrerá durante tanto tempo, seja um destes neomitos.

Essas mitologias modernas que afirmam a necessidade de proteger a natureza e a vida selvagem num invólucro territorial vazio de povos, sobretudo dos tradicionais e originários, servem de argumento para a criação e defesa de parques, unidades de conservação, áreas de proteção ambiental, e muitos outros elementos dessa colcha de retalhos técnica-jurídica esburacada que pretende preservar a natureza aqui e ali, paliativamente, sem romper com o

modelo vigente de exploração capitalista neoliberal da mesma, entre vertentes conservadoras e preservacionistas, que surgem no século XIX.

Segundo o autor, o conservacionismo é um movimento que parte do pressuposto de que o tempo da natureza é lento diante do tempo das necessidades das sociedades urbano-industriais, por isso, através das práticas de manejo, seria possível otimizar a exploração dos recursos naturais (termo bastante utilizado neste campo do discurso ambiental) a partir de princípios como a prevenção do desperdício e o uso destes recursos para o bem da maior parte da população. O conservacionismo, é um dos primeiros movimentos contrários à exploração ilimitada da natureza, contraditoriamente, a transforma em mercadoria. De certa forma, diante disso podemos compreender o porque o “desenvolvimento sustentável”, que é baseado na noção de conservação, foi e é facilmente cooptado por empresas, empreiteiras, marcas, e outros agentes sociais do público e do privado como retórica discursiva para legitimar a relação desarmônica entre sociedade e natureza no mundo do capital.

O preservacionismo por sua vez seria a oposição ao movimento anterior, na medida em que pretende proteger a natureza do desenvolvimento urbano industrial moderno, vendo no mundo natural, algo que deve servir para a contemplação estética e espiritual do homem. No preservacionismo a natureza deve ser isolada de seu maior predador, porém, apesar da dicotomia nítida entre sociedade e natureza, de acordo com Diegues (2008) os autores que deram origem ao movimento, realocam o homem no mundo natural como parte da evolução das espécies a partir das teorias darwinistas, mas também como um ser que assim como todos os outros (animais, plantas, rochas...) é a manifestação de uma fagulha divina particularizada.

Curiosamente, o conservacionismo e o preservacionismo parecem reproduzir uma oposição entre a lógica racional e o pensamento religioso. Não haveria uma possível aproximação entre razão e religião? Lima (2015) afirma que a o fator antrópico acaba por reduzir a problemática ambiental em que a “inserção das ações humanas estabelecesse uma clivagem entre uma natureza divinizada e uma natureza profanada” (LIMA, 2015), pares opostos de um discurso religioso dicotômico (sagrado versus profano/divino versus mundano). Diegues (2008) quando fala dos primeiros parques de proteção ambiental nos Estados Unidos, coloca que:

A idéia de parque como área selvagem e desabitada, típica dos primeiros conservacionistas norte-americanos, poder ter suas origens nos mitos do “paraíso terrestre”, próprios do Cristianismo. A concepção cristã de paraíso, existente no final da Idade Média e no período anterior ao descobrimento da América, era de uma região natural, de grande beleza e rigorosamente desabitada, de onde o homem tinha sido expulso após o pecado original. (DIEGUES, 2008, p29)

Portanto, vemos que mesmo a lógica racional conservacionista tem fundamentos no mito cristão de um paraíso perdido na Terra, que mais parece um vazio demográfico sem nenhuma gente e cheio de belezas naturais a ser descoberto pelo homem. Muitos lugares que hoje são parques de proteção/conservação ambiental, institucionalizados a partir dessa premissa do paraíso perdido fundida com teses científicas, são na verdade territórios de povos originários indígenas, como é o caso do Parque Nacional de Yellowstone nos Estados Unidos da América, criado no século XIX. A presença dos povos originários indígenas nos seus territórios ancestrais, sobrepostos por Yellowstone, contradiz o mito cristão de um lugar desabitado e afirma: seu paraíso não é aqui, pois aqui estamos nós, está cheio de gente. Bom, quem disse que povos americanos e africanos no século XIX (e nos anteriores) eram considerados gente pelos sujeitos dominantes? Justo na época em que através do racismo científico, a racialização e hierarquização do mundo e dos povos, chegava ao seu ápice.

Nosso argumento sobre essa coexistência do “mito da natureza intocada”, tanto no conservacionismo quanto no preservacionismo, é de que o elo que une vertentes ambientalistas que parecem divergentes, é a sua origem em comum, a cisão entre homem e natureza que é cunhada no período da modernidade europeia, no campo das ciências modernas e da religião cristã, e este é mais um elemento que compõe o cenário em que nasce o ideário de homem e humanidade moderno, que está no centro da matriz de poder moderno colonial (QUIJANO, 2010).

É por isso que conservacionismo e preservacionismo descambam no mesmo ponto: a criação de parques de proteção ambiental que não podem ser ocupados por pessoas, sobretudo se essas forem negras, indígenas, subalternas, com a ressalva de que no caso do conservacionismo, atividades de lazer, turismo e comércio, parecem ser admitidas. Por isso é que consideramos que o caso do Parque da Lajinha estaria mais inserido no âmbito da conservação, uma vez que corresponde aos parâmetros de conservação do SNUC (que prevê o uso dos recursos do parque) e considerando que tanto no plano de manejo, quanto no decreto nº 11.266/12, estão previstas entre muitas outras, atividades como:

- Parque infantil
 - Praça de alimentação
 - Teatro de arena
 - Loja com produtos relacionados ao parque (postais, cartilhas, folders, CD-rom)
 - Sala de multimídia e anfiteatro
 - Espaço permanente para ONGs mostrarem seus trabalhos em Educação Ambiental
 - Pedalinho
 - Deck de contemplação na área do lago
- (JUIZ DE FORA, 2005, p61)

Ora, não poderiam ser consideradas estas atividades como fatores antrópicos? Como o mesmo plano de manejo que aponta que a vegetação do Parque da Lajinha sofre pressão das ações humanas, pode orientar que tantas estruturas e atividades sejam implementadas no parque? A alegação que costumeiramente se faz (que não está explicitada no plano), é de que o fogo das velas pode provocar incêndios, e que alguns objetos utilizados poluem o meio ambiente. Mas se fizermos um comparativo, será que as práticas rituais de terreiro têm maior potencial poluidor do que todas as outras que foram sugeridas e listadas acima?

A preocupação é justa, não a negamos, apesar de não haver relatos de algum incidente, já que faz parte da sabedoria de terreiro o cuidado com o meio ambiente, no entanto, não poderia haver algum diálogo para estabelecer normas de uso em acordo com o povo de santo? Ou mesmo promover espaços para uma reeducação ambiental? Percebam que a lógica aqui já se inverteu: os povos de terreiro que utilizavam aquele espaço à décadas, têm que agora negociar com o poder público que de maneira truculenta expulsou os negros e pobres dali nos anos 80 e em 2005.

Nas entrevistas que fizemos vemos que existe a preocupação com o que as ofertas que são feitas nos domínios naturais dos orixás, nkises e voduns, podem provocar, porque faz parte do próprio fundamento não provocar danos ao lugar em que entregamos uma oferenda, e também recolhe-lá, dias depois do rito, a depender da orientação de cada terreiro. Há pais e mães de santo que inclusive deixaram de fazer ofertas em lugares externos aos terreiros,

porque perceberam que muitos outros umbandistas e candomblecistas estavam sendo irresponsáveis com suas práticas:

[...] os lugares onde você pode fazer esses rituais sem alguém te atrapalhar, eles são longes[...] agora nós vamos e nós não sujamos o local, e encontramos a cachoeira imunda, com legumes, com comida jogada no lugar em que você vai passar, poxa se você vai fazer oferenda na natureza, ou você faz num lugar onde tem terra, perto de uma árvore, onde um animal vai comer aquele alimento, porque o Orixá não come, entre aspas não come, você faz a oferenda, aquilo é um modo de você entrar em contato com o Orixá, mas você bota na natureza para que o animal coma, mas colocaram ali na pedra que a gente estava passando e você pode escorregar, eles colocam espelho, pente, coisa que suja e pode machucar alguém. (Entrevistado 2)

Mas uma coisa eu tenho como certa, eu sou terminantemente contra a poluição no domínio natural, ao mesmo tempo que eu acho que ofertar no domínio natural tem um outro valor, o que eu entendo e o que eu entendo como mais certo, baseada até em outros zeladores com mais tempo que eu de sacerdócio e que são ali mesmo do Candomblé, e dão essa orientação, recolher a oferenda depois de passado o tempo de imantação necessário pra que ela esteja ali, então assim, fora isso, que a oferenda seja menos degradante assim, pro meio ambiente possível. Então por exemplo, você vai fazer uma oferta pra Oxóssi, com frutas e etc, ao invés de você ofertar num alguidar, oferta numa folha, se for ofertar com objetos que precisam ser recolhidos, recolhe depois de sete dias, tem um tempo pra que isso seja feito, mas eu penso que é muito complicado, [...] mas eu tenho uma certa dificuldade mesmo pra orientar isso, até despachar, “ah você vai despachar a oferenda às vezes no rio... e aí? vai poluir o rio?” então é muito complicado, eu tenho optado por não fazer determinadas coisas hoje pensando no meio ambiente, ao mesmo tempo que o nosso terreiro não tem um espaço considerável de assentamento pra poder ofertar pra Orixá dentro do terreiro, então Diego, mais uma vez a falta do espaço nos dificulta, eu penso se a gente tivesse um terreiro vasto com os assentamentos, fazia-se ali mesmo, depois recolhia e descartava da forma devida, agora tudo que é lixo que a gente produz pro meio ambiente, seja onde for despejado, vai poluir, hoje, a nossa tentativa deveria ser produzir menos lixo possível, consumir menos, a gente consome demais[...] (Entrevistada 3)

Nota-se nas fala acima que o cuidado com a natureza se transmite inclusive nas formas de praticar o próprio ritual, substituindo por exemplo objetos que tradicionalmente se usa, como os alguidares (que são de barro), por folhas como as da bananeira e da mamona, ou até mesmo descartando e/ou recolhendo posteriormente objetos que não podem ser substituídos ou consumidos como materiais feitos em plástico, garrafas de vidro, entre outros.

Há ainda uma terceira opinião sobre o mesmo assunto, que nos chama atenção por outros motivos:

Entrevistado: Com certeza! Preservação! O motivo maior, é claro, a gente pode ir numa cachoeira, pode ir num meio do mato, fazer algum agrado, mas aí como eu falei com você, eu levo na folha, a folha põe lá, depois a própria terra, a natureza, se encarrega. Agora, se precisar tomar um banho de cachoeira, de mar, é ótimo, não tem problema nenhum.[...] (Entrevistado 1)

Quando perguntamos se há no barracão o hábito de se realizarem trabalhos e cerimônias externas, o entrevistado responde:

É eu não tenho esse costume não, como eu falei com você de início de conversa, quando a gente vai, alguma coisa na cachoeira a gente vai fazer uma oferenda, como eu falei pra você, a gente faz através da folha, mas é raro, as vezes pra tomar um banho, de vez em quando, quando é preciso, é necessário, fazer um ebó, que é chamado, tipo, uma forma de você energizar a pessoa, e a maior energia é você encontrar com a água ali, com o sol, com o ar, tudo ali, aquela mata, então você acaba adquirindo energia pra pessoa que está necessitando, mas isso é através do jogo de búzios, que a gente vê e tal, mas não é muito comum eu fazer isso mais não, mesmo por que é o seguinte, hoje em dia nós estamos quase que proibidos de ir nas cachoeiras aqui, porque o pessoal abusou muito, sujou muito, tal, então pra fazer esse estilo de trabalho, além do pessoal recriminar e tal, do preconceitos e a discriminação também, a gente também... muita gente abusou, os próprios adeptos, ainda abusam ainda, aí deixam garrafa, coisas de louça, que a natureza num guenta[...] Igual aqui em Juiz de Fora, tinha o Parque da Lajinha, tem até hoje né, e antigamente se fazia trabalhos lá, assim o pessoal ia pra reunir, uma vez tinha uma Festa de Preto velho, aí ia vários terreiros pra lá (parte inaudível por interferência de outros sons do ambiente), era até bonito, na época, coisas de Umbanda, mas o pessoal depois deixava aquilo tudo sujo, cheio de garrafa, cheio de vidro, e muitos objetos que a natureza, né... tampinha, plástico, então acabou que foi proibido, e outros ali, na cachoeira do Vale do Ipê, também foi proibido, infelizmente. (Entrevistado 1)

Neste último trecho podemos ver a importância dos ritos em espaços externos ao terreiro, que abordaremos mais à frente, mas também notamos a crítica (presente nas outras duas falas) a prática dos próprios umbandistas e candomblecistas que contraditoriamente, não se responsabilizam com os fundamentos religiosos e acabam por poluir os espaços onde entregam suas oferendas como acontecia na Festa do Preto Velho no Parque da Lajinha. A crítica inclusive insere as comunidades de terreiro no bojo da crise ambiental vigente, faz com que estejam localizadas neste mundo, e não fora dele, por isso, sendo atravessadas pela realidade em que estão inseridas, reproduzem em si contradições, que estão presentes no todo.

Aparentemente, o relato do pai de santo que entrevistamos, justificaria os motivos pelos quais a proibição imposta pelo decreto nº11.266/12 são válidos, afinal de contas, o que se pretende com a lei, é proteger a natureza. Porém, este processo foi feito de maneira

arbitrária sem pensar que poderiam ser construídas alternativas coletivas, juntamente dos povos de santo (através por exemplo de metodologias participativas na construção do plano), para que nem a festa, nem os outros usos afro religiosos do parque tivessem que ser proibidos e criminalizados, o que não aconteceu com outras atividades poluidoras que aconteciam no parque. Inclusive, vemos que foram pensadas atividades em torno da educação ambiental voltadas para o público, por que não convidar as religiões de terreiro para participar destes espaços, contribuindo igualmente para pensar a crise ambiental a partir de sua cosmovisão?

Importante notar que as atividades incentivadas pelo plano de manejo como dissemos tem também seus impactos e podem ser problemáticas ambientalmente falando. Algumas delas estão diretamente relacionadas ao consumo e à experiência sensória do mundo natural, através da contemplação e passeio, como numa junção dos fundamentos do conservacionismo e do preservacionismo. O Parque da Lajinha, para além de Unidade de Conservação, se torna um espaço de lazer, turismo e consumo, em que a contemplação da natureza, que é vista com uma pintura bucólica preservada, se torna um caminho para o mercado, e neste processo, de criação de um espaço de consumo voltado para a classe média juizforana.

Diegues (2008) como demonstramos anteriormente já associava ao conservacionismo a transformação da natureza numa mercadoria. Este processo de atribuição de um valor mercadológico e objetificado da vida selvagem encarcerada em parques de proteção ambiental está diretamente atrelado com a constituição da sociedade urbano-industrial, que se caracteriza pelo seu afastamento do mundo natural, tanto na dimensão da distância física, quanto de uma distância ontológica, em que sociedade e natureza, se separam e fazem parte de mundos diferentes e sobretudo, hierarquizados.

A selva de pedra emerge, em asfalto, cimento e fumaça. Entre o solo e a água, uma barreira impermeabilizadora e as enchentes urbanas que atingem sobretudo aos negros e pobres. O solo de nosso pai Omolu, orixá da terra, da vida e morte, da cura, não encontra as águas das chuvas de Iansã, yabá das tempestades, mãe dos nove filhos. E ao longe, surge como reflexo dessa civilização superior à natureza, o neomito de um mundo selvagem isolado que deve ser protegido.

Nas perspectivas do conservacionismo e preservacionismo a natureza está cristalizada no passado. Para o primeiro grupo, ela é o passado evolutivo do homem, sua forma “primária” da qual se libertou através da razão, da cultura e da ciência e que agora é substituída pelas cidades contemporâneas, onde a natureza tem lugar somente como

invólucros de preservação ambiental. Para o segundo grupo, a natureza é o paraíso perdido cristão, do qual o homem fora expulso depois do pecado original. Uma lembrança da criação divina, que degradada pela voracidade humana, deve ser protegida em algumas partes específicas.

São neomitos diferentes que caminham lado a lado, o da razão e o da fé, que falam sobre um mesmo passado (a natureza) isolado no tempo porque o progresso do capitalismo enxerga apenas que vem a frente, e isolado no espaço, distante das cidades e das pessoas. Para este passado não se deve retornar, ao contrário do que representa o adinkra (símbolo usado em rituais pelo povo Akan, de Gana) Sankofa, em que um pássaro olha para o passado, para então mirar o futuro. Ambos os mitos, estão fundamentados na cisão entre o humano, e a natureza, que acontece na modernidade.

3.2) Sob o domínio do método e da razão.

A modernidade é o berço de surgimento de muitas bases que sustentam a sociedade moderna ocidental. Os discursos filosóficos, artísticos, religiosos e científicos modernos, percorrem o senso comum e o imaginário social com suas verdades sobre, o humano, a natureza, o conhecimento, e sobre um mundo que através das navegações do capitalismo mercantil, o sujeito moderno viria a conhecer, o “novo mundo”, os outros, os diferentes e os que não são como eles, europeus.

Do Renascimento do século XVI ao Iluminismo do século XVII e XVIII na Europa, o racionalismo científico e o antropocentrismo, reorganizam a realidade. Deus, suas obras, desígnios e ensinamentos, não mais ocupam a centralidade da vida social, intelectual, artística. O homem, aquilo que o constitui, que o caracteriza, e anseia, são os debates filosóficos em pauta na época, e a razão, ascende como qualidade principal do ser humano, que deve portanto, buscar responder as perguntas sobre a existência e a origem das coisas, não mais pelo caminho da fé, mas através da razão uma faculdade exclusiva da espécie humana, que a diferencia de todas as outras formas de vida.

Mas a razão, enquanto potência humana tem uma função que está para além de ser somente o caminho pelo qual se encontra respostas para perguntas. A racionalidade, tem o papel fundamental de ser um dos elementos chave da noção de “ser humano”, que será

construída sobre esta (e outras) pedra angular, em que se talha a máxima cartesiana “penso, logo existo”. A condição do pensar, é definidora do homem, de sua própria existência, e é ao mesmo tempo, o que o distingue de outras tantas coisas, como animais, plantas, minerais, e como veremos no próximo capítulo, de outras pessoas, supostamente não pensantes.

Ser racional é aquilo que faz com que o humano tenha conseguido se libertar duplamente. Através da razão o humano se liberta de deus, pois não é mais sua criatura, cujo caminho fora traçado pelos quereres de uma entidade onipotente. Pensando, este ser racional, é capaz de orientar sua vida e buscar respostas e explicações sobre o viver para além das oferecidas pela Igreja. Pela razão o homem se liberta também da natureza, onde o que impera são os instintos, as sensações, as necessidades biológicas, a selvageria e irracionalidade.

Curiosa a junção que temos destas duas independências do humano, na figura do mito bíblico da expulsão de Adão e Eva, ancestrais da humanidade, do paraíso. Numa analogia diríamos que no Jardim do Éden, há uma representação da natureza, de aspectos totalizantes e paisagísticos, já que o jardim teria sido a primeira casa de toda humanidade e também da fauna e flora. Deste paraíso, Adão e Eva teriam sido expulsos depois de consumir o fruto da árvore do conhecimento (ou da razão?). Mais uma vez, a oposição entre um mundo natural associado ao sagrado judaico-cristão, e a racionalidade e o conhecimento. Talvez, a verdadeira expulsão da humanidade do Jardim do Éden, tenha acontecido não no mito bíblico, mas com o desenvolvimento do método científico moderno.

Nota-se que a ascensão da razão como principal característica do humano irá inferiorizar a natureza e tudo que remete à ela. Porém, além de inferiorizado, o mundo natural haveria de ser também controlado, justamente, para que não escapasse aos limites impostos pela razão. Para controlar a natureza, era preciso conhecê-la, desvendá-la e este papel, será cumprido pela ciência e seu método, que também caracteriza a modernidade, período em que surge e se institucionaliza.

Contudo, é importante salientar que este processo que relatamos até aqui, faz parte da história do pensamento moderno europeu e não se constitui como pensamento universal num primeiro momento. A empreitada colonial junto do desenvolvimento da ciência, aos poucos irá instituir a racionalidade científica europeia como uma única matriz possível de leitura de mundo num movimento epistemicída. Com isso, queremos dizer que este conceito de natureza apartada da humanidade deriva de um lugar, de um tempo, povo e cultura, e por isso, não é único, pois toda sociedade de acordo com Porto-Gonçalves (2018), desenvolve

uma noção própria do que seja a natureza para si, neste sentido “o conceito de natureza não é natural, sendo constituído pelos homens” (GONÇALVES, 2018).

A constituição deste conceito nos remete mais uma vez, à constituição das ciências, em especial do método científico, que é elaborado por Francis Bacon e adaptado (ou atualizado) por Galileu Galilei, René Descartes e Isaac Newton, no contexto do positivismo.

As revoluções científicas de Copérnico, Kepler e Galileu que se complementam provocam mudanças profundas na forma com que pensadores entendiam a realidade e desafiam o monopólio da Igreja na produção de verdades sobre o mundo e a vida. A compreensão de que a Terra não é o centro do universo, incita o postulado mítico (nos termos de Diegues) da Terra como a criação perfeita de Deus. A geometria de Descartes divide a realidade em *res extensa* (mundo das coisas externas) e *res cogitans* (mundo das ideias) numa proto separação entre homem e natureza, razão e emoção/sensação, que se transmite na dicotomia “(des)corporalizada” entre a mente (dotada do atributo da racionalidade, do pensamento) e o corpo (onde imperam as sensações, as emoções, os impulsos e as irracionalidades). O pensamento cartesiano em tempo, compreende o mundo - e o espaço - a partir de uma linguagem matematizada e junto disso, a lei da gravidade newtoniana irá se impor sobre todo planeta finalizando o processo de construção deste mundo controlado por leis matemáticas e físicas (MOREIRA, 2008)

Cada etapa do método que objetiva desvelar a realidade em seus mistérios, de certa forma origina e é também gerado pelas ciências duras, ou as ditas ciências da natureza. A Física, que é a primeira nascida dentre as ciências, determinará a lei de regulação mecânica dos corpos (objetos) no mundo, e a sua linguagem matematizada assim como seu método se tornarão os padrões de produção científica para todas as outras ciências que viriam a frente, como a Química, a Biologia, e até mesmo a Geografia, que na busca de se tornar um saber científico institucional, se adequará aos padrões ditados pelas ciências “exatas”.

Brevemente, o esquema elaborado por Bacon e que é adotado pelas ciências de modo geral, parte da sensibilidade, onde os corpos percebem o “real”; a metrificacão, na qual o que é sentido pelo corpo é metrificado e medido; a quantificacão, que estabelece médias entre o que foi mensurado no processo anterior; a repetição, que busca a média entre as médias de quantificacão, para averiguar quantas vezes o mesmo processo se repete; a generalizacão, que encontra uma lei reguladora do processo estudado e que culmina, junto da espacializacão

dada pelo método cartesiano, numa lei geral, que supostamente explica de maneira rígida e precisa o funcionamento de um fenômeno.

Francis Bacon é um personagem importante no processo de criação deste conceito de natureza da modernidade, principalmente porque através das suas concepções sobre método e ciência, se criam instrumentos teóricos e metodológicos que irão permitir o controle sobre o mundo natural. Sua pretensão é a de devolver aos homens o poder sobre a natureza perdido depois da expulsão do paraíso, e neste caso não falamos sobre os humanos, mas sim sobre os humanos do gênero masculino.

Apesar do desafio e contraposição à Igreja, feita pela ciência e pelos cientistas, a instituição não perdeu sua força. O saber científico era visto com maus olhos e por isso Bacon, precisou assim como muitos outros pensadores, convencer a opinião pública e religiosa de suas ideias e propósitos e para isso ele associou o domínio do homem sobre a natureza à nomeação das espécies de animais e plantas feita por Adão no livro do Gênesis. É preciso notar que associação acontece entre a narrativa bíblica e o método científico que perpassa a classificação dos elementos presentes no mundo, a taxonomia. Eva, a mulher de Adão criada a partir de sua costela não participa deste momento de classificar e nomear o mundo que havia sido criado por Deus. Dar nome às coisas, é um exercício de poder sobre elas, pois de certa forma as determina, as define, é também um emprego da razão, do pensamento. A exclusão de Eva deste momento (já que ainda não havia sido criada), representa portanto, a noção de que é o homem (o masculino) o agente dotado de poder e saber para classificar, ele é o sujeito classificador.

Não por acaso é Eva que gera o pecado original e a expulsão da humanidade do paraíso ao ser enganada e comer o fruto da árvore do conhecimento, algo que não a pertencia, o saber. As mulheres da era moderna que detinham conhecimentos sobre plantas, ervas, raízes, e sobre o corpo, e com eles, produziam medicinas, venenos, tônicos e todo tipo de poção e magia, eram consideradas e queimadas na fogueira como bruxas, como forma de punição por deterem conhecimentos. Os cientistas homens, também foram perseguidos pela inquisição, mas a perseguição às mulheres era revestida do machismo que não admitia ver na posição de sábia, de conhecedoras de mistérios e magias, as mulheres. Se não se pode ser o agente do saber, o classificador, que lugar resta às mulheres na relação de domínio sobre a natureza?

Há uma aproximação entre a natureza e o feminino que é presente em muitas culturas pagãs na Europa e em outras regiões do mundo. Mãe Natureza, Gaia, Pachamama, são nomes dados à entidades que representam a natureza totalizada, o planeta Terra e a vida em sua completude, cada um à sua maneira e particularidade. Essa aproximação será também feita por Bacon, e pela ciência moderna porém, num outro sentido:

A idéia da conquista da natureza pelo homem é inseparável do imaginário sexual, fato que os estudiosos feministas tornaram muito claro. Os escritos de Francis Bacon fornecem vários exemplos notáveis. Lançando mão de metáforas derivadas de técnicas contemporâneas de interrogatório e de tortura de feiticeiras, ele proclamou que a natureza “exibe com maior clareza sob os julgamentos e tormentos da arte [dispositivos mecânicos] do que quando deixada entregue a si mesma”. Na inquisição da verdade, dever-se-ia forçar o ingresso e a penetração dos “orifícios e recessos” secretos da natureza. A natureza devia ser “constrangida a servir”, e a se converter em “escrava” e devia ser “colocada em detenção”. Ela seria “dissecada” e, graças às artes mecânicas e a mão do homem, ela poderia ser “forçada a sair de seu estado natural”, e poderia ser “amassada e moldada”, de modo que o “conhecimento humano e que o poder humano se reunissem num só”. Bacon aconselhou a nova classe de filósofos naturais a seguirem os modelos do minerador e do ferreiro em suas maneiras de interrogar e alterar a natureza, “um deles procurando dentro das entranhas da natureza, e o outro modelando-a como se o fizesse sobre uma bigorna”. Bacon escreveu que a nova ciência era “masculina por nascimento”, e que dela emergiria uma “raça abençoada de Heróis e de Super-homens”. (MERCHANT, 2017)

A natureza feminilizada e submissa de Bacon não parte no entanto de um processo de humanização ou sacralização do “mundo físico”. Pelo contrário, representa a dessacralização da mesma e a objetificação das mulheres, pois ambas na sua condição objetificada sofrem a ação de um outro, que é sujeito. O homem (masculino) se vê superior à natureza e ao corpo feminino, aproximados pelo signo da mulher submetida à agência do cientista que só pode ser um homem que com seu falo, a ciência, irá penetrar, possuir e dominar estes objetos à sua maneira.

As expressões sexualizadas utilizadas por Bacon, além de falarem indiretamente sobre o que se pensa poder fazer com as mulheres sexualmente (invadí-las, torturá-las, controlá-las...), falam sobre o método olhado sob certo aspecto. Descrevem todo processo de dissecação, observação, testagem, medição que se faz com algo que se pretende estudar e mais do que isso, desvelar, conhecer cada detalhe, para então dominar. De acordo com os processos metodológicos dados no período, o primeiro passo para a produção da ciência é a escolha de um objeto de estudo. O método, em especial a sua influência cartesiana, neste sentido tem uma importância fundamental, pois é ele o caminho e a ferramenta para que o

homem possa dominar a partir do conhecimento científico, a natureza, e isso estabelece uma segunda oposição entre sujeito e objeto (GONÇALVES, 2018).

Cada uma das ciências modernas positivistas, consolidadas tendo como referência o método baconiano e o pensamento e linguagem cartesiana, irão determinar para si, seus objetos, como se a cada um destes saberes institucionais fosse concedido uma parte da realidade: para a Física, a mecânica dos corpos; para a Química a interação orgânica e inorgânica dos corpos; para a Biologia, a vida e os seus processos de reprodução.

Este processo de fragmentação de certa forma representa o movimento de constituição do paradigma científico moderno, bem como o conceito de natureza adotado pelas ciências, igualmente fragmentada, assim como as ciências que a estudam. O paradigma fragmentário da natureza (e da realidade) ainda hoje estrutura as formas de pensar o mundo, logo se vê pelos currículos escolas em que as disciplinas se isolam entre si, e do próprio mundo confinadas nas salas de aula.

A natureza se torna um complexo de corpos-objetos, enquanto o homem se faz sujeito (através da razão e da ciência), apartado ontologicamente do “mundo físico” e sobretudo, acima dele munido do método que o faz o dominador e o personagem central desta realidade antropocêntrica da qual deus fora banido. A separação entre estes opostos, passa também por uma ruptura entre ciência e religião, principalmente num contexto em que a razão científica se impõe universal, negando as trevas da religiosidade do período medieval. Em tempo, a fé cristã situava homem e natureza numa mesma condição de criaturas de deus, ainda que fossem diferentes, e então, como é possível que a sociedade cristã domine algo criado por deus sem ultrapassar o limite do pecado? Ou mesmo, como poderiam o homem e a ciência, decifrar a obra divina? Por isso, além de distinguir sociedade e natureza, neste período ocorre também uma dessacralização do mundo natural, no qual:

A natureza como um todo se tornou não uma máquina gigantesca mas um vasto organismo, que podia ser explicado nos seus próprios termos sem recurso a um Deus transcendente. (FOSTER, 2014, p50)

O que se confirma com a fala de Moreira:

Com o advento da ciência moderna, a natureza passa a ser um campo de forças racionais e lógicas[...] A dessacralização é assim a passagem para a naturalização absoluta da natureza, sinônimo de desumanização e a sua relação utilitária. (MOREIRA, Ruy. 2008. p.57)

A queda da natureza do reino sagrado ao mundo profano, não foi responsabilidade tão somente da ciência. A Reforma protestante do século XVI abriu caminhos para essa dessacralização, principalmente porque a Reforma traz uma outra perspectiva religiosa sobre o dinheiro e a propriedade.

Essa revolução religiosa não só ajudou a abrir caminho para o desenvolvimento da ciência moderna como também forneceu um ambiente favorável para o crescimento econômico. Os valores simbólicos e religiosos tradicionais, vinculados a determinados lugares, plantas e animais, foram substituídos por valores monetários. Ainda podemos presenciar esse conflito de atitudes quando vemos povos nativos lutarem, geralmente sem sucesso, para salvar seus lugares sagrados de cair nas garras da mineração e de outras formas de desenvolvimento econômico, e, mais próximos de nós, nos recorrentes conflitos entre conservadores e proprietários que desenvolvem suas terras com fins lucrativos.

A Reforma levou a uma redução do domínio espiritual, a uma retirada do espírito, que se afastou das operações da natureza. O domínio do espírito foi concentrado para dentro dos seres humanos; o restante do mundo natural restringiu-se a ser apenas o pano de fundo em face do qual era encenado o drama espiritual humano. (MERCHANT, p.33, 2017)

O encarceramento do plano espiritual no interior do homem, transforma o mundo numa realidade fria, vazia de magia, e de uma certa substância divina, sagrada, ao passo em que faz do homem este ser que guarda em si, na alma, o elo com o plano espiritual que não mais coexiste de uma outra forma, neste mesmo mundo, mas sim num plano externo, fora desta realidade que não é mais habitada por espíritos, divindades, seres etéreos. Contraditoriamente este é mais um elemento da constituição deste homem moderno que é racional e científico, ao passo em que é também de maneira cristã, animado, cheio de alma, o que não impede de cometer atrocidades com aqueles que para o sujeito branco europeu, são os outros.

A escravidão negra é baseada em muitos argumentos, um deles, é a inexistência da alma nos corpos pretos, o que faz com que sejam associados à este mundo da natureza vazia e submetida ao seu senhor. Noção que é complementada pela ciência, como veremos a frente.

Em tempo, a substituição dos valores religiosos atribuídos à natureza pelos valores monetários que nos remete mais uma vez à problemática do Parque da Lajinha, significa uma outra representação, leitura e produção do espaço, que se faz cada vez mais como o espaço da economia, do dinheiro, da exploração do trabalho intensificada pela industrialização e do mercado capitalista.

Este processo de “monetização”, aliado ao método científico e à linguagem matemática do pensamento cartesiano, contribuem para uma perspectiva utilitarista sobre a natureza que agora é um complexo de recursos, riquezas e matérias primas que pode ser explorada e utilizada ao sabor do seu dominador humano; e por fim regulado por leis gerais positivistas que conseguem subjugar o dinamismo e o “incontrolável” que está presente inclusive no corpo humano, através dos instintos, das vontades e necessidades bio-fisiológicas, das emoções e sensações corpóreas, subjugadas pela cabeça racional e pelo espírito cristão. A ciência “conseguiu” desvendar o funcionamento da natureza a partir de encadeamentos lógicos matemáticos, que a faz também um objeto dado a priori, determinado por uma essência imutável natural no seu sentido mais moderno.

O mundo então é uma imensa vitrine de riquezas e mercadorias aos olhos do homem europeu, que segundo Bacon tem direito legítimo de explorá-lo, e na expansão do capitalismo mercantil e industrial, nos colonialismos e na colonialidade, essa “produção do espaço (proto)capitalista” encontrará formas se difundir pelo planeta, sobretudo nas Américas e África que serão inseridas perifericamente no sistema mundo moderno colonial (QUIJANO, 2010), sob o emblema da missão civilizatória e do desenvolvimentismo. Movimento que na ciência encontra respaldo e incentivo, neste sentido:

[...] foi elaborado e formalizado um modo de produzir conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo: a medição, a externalização (ou objetivação) do cognoscível em relação ao conhecedor, para o controle das relações dos indivíduos com a natureza e entre aquelas em relação a esta, em especial a propriedade dos recursos de produção. (QUIJANO, 2010, p85)

A ciência portanto, tem papel fundamental na reprodução do capitalismo e do projeto de poder moderno colonial, na medida em que através da elaboração de seus métodos e saberes, oferece os instrumentos técnicos que serão usados para a globalização da sociedade moderna através dos colonialismos, para a exploração irresponsável da natureza-mercadoria e expansão do modelo de produção industrial-urbano a partir do século XIX, no qual a natureza não tem lugar. Não podemos nos esquecer que na construção do plano de manejo ambiental do Parque da Lajinha, junto de empresários, secretarias de planejamento do município, e associações de moradores dos bairros elitistas de Juiz de Fora, estão discentes, pesquisadores e pesquisadoras dos departamentos da UFJF.

O conservacionismo e o preservacionismo defendidos por cientistas e instituições, são frutos destes movimentos em que o desenvolvimento econômico industrial se impõe como lógica de organização da vida e do espaço. Parques de preservação e conservação surgem neste contexto, como “reminiscências” espaciais de um mundo antigo dominado pela natureza, e que fora superado pela sociedade da racionalidade científica.

Em tempo, não queremos aqui afirmar, que estes parques em que se materializa e espacializa “o mito moderno da natureza intocada” seja solução para o problema da dicotomia entre sociedade e natureza, onde reside o princípio da crise ambiental que vivemos (que tão pouco é solucionada por essas medidas), queremos pelo contrário afirmar que são produtos desta mesma crise, por isso mesmo é que para se instaurar, expulsam em muitos casos populações tradicionais e originárias de seus territórios no campo e na cidade, uma vez que a produção do espaço urbano, e a expansão dos parques (sem pessoas) como modelos de preservação e conservação ambiental mundo afora, seguem na esteira da modernidade.

Muniz Sodré (2019) fala do “enganar o olho” (trompe-l’oeil), a mímica das elites dos territórios colonizados que buscam reproduzir nas periferias do mundo, os padrões impostos pela sociedade europeia moderna em diversos aspectos, como na forma de pensar, racionalista e científica e na arquitetura e estética dos centros urbanos.

É este processo de simulação de um outro mundo que vemos em curso através dos artigos nº 157 e 158 do código penal de 1890 (que proibiam práticas de curandeirismo, a vadiagem e a manipulação das ervas para fins medicinais), dos planos de embelezamento e das reformas urbanas do início do século XX, como a Pereira Passos no Rio de Janeiro, bem como na Operação Gente, na década de 70 em Juiz de Fora, e por fim na proibição das práticas rituais de terreiro no Parque da Lajinha do decreto 11.266/2012.

Todas essas políticas urbanísticas buscavam e ainda buscam de certa forma, enganar o olho, reproduzir no Brasil as formas de ser dos povos dominantes e sua organização espacial urbana (que depende da cisão entre homem e natureza), a despeito da pluralidade de gentes e culturas que habitam nossas cidades que resistem aos apagamentos de suas formas de ser, ao epistemicídio de seus saberes, e ao genocídio de seus corpos.

O urbanismo moderno também levou a fragmentação dos espaços das plantas. Com a construção da ideia da cidade higiênica, no século XVIII na Europa, fortalece-se o imaginário da exterioridade da natureza. Assim, a flora e fauna tornam-se elementos externos aos espaços habitados e organizados pelo homem. [...] As plantas autorizadas pelo planejamento das cidades são classificadas como ornamentais,

agora organizadas em herbários, plantadas em jardins botânicos, jardins com estufas. [...] O importante era separar para se diferenciar da estética da natureza, que passa a ser vista como desordem e sujeira. (GOMES, 2012, p.290)

Sodré (2019), afirma que “os colonizadores tinham perfeita noção da importância da arquitetura/urbanismo na consolidação da conquista dos espaços”. Porém, o autor baiano também fala de uma forma-social negro brasileira, que se constitui a partir de reelaborações sobre o ser negro na diáspora a partir do terreiro de candomblé, em que se preservam patrimônios simbólicos e culturais dos sujeitos africanos então reterritorializados no Brasil (a partir do terreiro). Essa forma social negra, resiste à força da colonização e da colonialidade que nas devidas escalas se reproduz global e localmente, nas cidades.

Ora, se podemos falar de uma forma social negra, não poderíamos associar esta maneira de ver a natureza e o espaço que debatemos até aqui, como uma forma social branca ou europeia? Lima (2015) desmistifica a noção de “fator antrópico”, apontando a generalização que o termo produz quando considera que diferentes sujeitos e povos tenham, as mesmas relações com a natureza, da mesma maneira, é preciso entender que esta noção de natureza objeto-mercadoria não é compartilhada por todos as culturas do mundo, pertence “originalmente” apesar de ter se difundido como conceito de natureza único, a um povo e sujeito específicos: homens europeus e brancos. Concomitante à objetificação da natureza, a ciência irá racializar o mundo, igualmente, através do método científico. Nesta racialização dos povos do mundo, o branco europeu, e todos os elementos que compõem sua forma social, serão colocados no topo da hierarquia entre as raças, inclusive seus saberes e cosmovisões. Em tempo, “o sintoma racista sustenta-se, em última análise, na separação radical que a Modernidade europeia opera entre “natureza e cultura” (SODRÉ, 2019, p162).

Dessa maneira, encerramos este trecho em que exploramos alguns processos que culminam na dicotomia entre homem/sociedade/cultura da natureza que é dessacralizada, é transformada num objeto que serve como recurso natural e mercadoria, e que pode ser decifrado e controlado pelo homem branco europeu munido do método científico, e representado numa fria linguagem matemática e cartesiana.

3.3) Nas matas tem caçador

Na TULAC, no terreiro do qual faço parte, a festa de Oxóssi acontece no domingo mais próximo do dia 20 de janeiro, data em que se homenageia São Sebastião, o santo católico preso a uma árvore, perfurado por flechas, que na Umbanda é o sincretismo do orixá flecheiro, senhor das matas.

No dia da festa enfeitamos o terreiro para louvar o orixá. Tradicionalmente cobrimos todo o chão da casa com folhas de mangueira, enfeitamos com samambaias, costelas de adão e outras folhas. No centro do terreiro, há uma estrela de seis pontas riscada no chão, e em cada ponta, um orixá. Nos dias de festa em louvor a um orixá fazemos um pequeno altar com imagens, símbolos e flores que representam a divindade. Ao redor deste altar colocamos as ofertas trazidas pelos membros do terreiro e consulentes, que as recolhem no fim da gira com o axé do orixá e dos caboclos de umbanda.



Figura 10: Oferta para Oxóssi - Janeiro/2020
Fonte: acervo pessoal do pesquisador

Durante a gira de celebração ao Caçador, em nossa casa não se manifesta o orixá, pois somos de umbanda, porém, vem trabalhar o seu povo caboclo, espíritos de indígenas, pajés, guerreiros e guerreiras de diferentes tribos dos povos originários que mostram bravura com seus brados e canticos, com seus arcos e flechas representados em seus movimentos. No candomblé também manifestam-se os caboclos e caboclas. Nas casas que visitamos durante essa pesquisa, não pudemos presenciar a sua manifestação, mas em todas elas, haviam imagens e assentamentos dessas entidades, além disso, os babalorixás entrevistados vieram da umbanda e carregam essa herança.

A presença dos caboclos flecheiros da mata fechada no candomblé não é de se estranhar. Sodré (2019) explica que para os negros dos terreiros de candomblé, os indígenas devem ser reverenciados como os Eguns (espíritos, ancestrais), pois são os donos originários desta terra e acrescentamos, território, para onde os povos africanos foram trazidos. Isso já é um apontamento do que significa natureza para os povos de terreiro, e sobretudo do que diz a sua cosmovisão sobre o mundo e a realidade. Se por um lado, na concepção moderno-científica-cristã o plano espiritual foi encarcerado dentro do homem que vive numa grande coleção de objetos, para as comunidades de terreiro, o plano espiritual coexiste com o plano material, e mais do que isso, eles se comunicam, se relacionam e o corpo, é um dos responsáveis para mediar essas trocas e circulações, através das incorporações, dos jogos divinatórios como nos búzios, a partir das iniciações.

Podemos entender este processo a partir da argumentação de Sodré, quando fala sobre a constituição do candomblé, mas bem como do que chama de “forma social negro-brasileira”, apresentando-nos uma ideia de que há uma certa plasticidade na forma com que estes sujeitos diaspóricos veem o mundo, que provocou e permitiu a condensação de diferentes grupos étnicos e linhagens ancestrais africanos no terreiro, num processo de reconstrução simbólica do continente africano dentro dos barracões, mas também em torno de uma identidade negra. De acordo com o autor, “a lição do terreiro é a do convívio de diferenças sem a perda da perspectiva de fundo comum” (SODRÉ, 2019, p63).

A lição da coexistência, é o contrário de um “altericídio”, da morte do outro, é a alteridade, a aproximação apesar da diferença e também através dela. Essa aproximação, não se dá tão somente por meio de reverências e representações simbólicas nos terreiros, mas tem sua dimensão ritualística. As giras de caboclo na umbanda por exemplo, nos parecem muitas vezes rituais indígenas: os brados e cantos, os assobios imitando pássaros, as danças, as

andanças, e as expressões faciais com os lábios protuberantes dos caboclos e caboclas, as charutadas e benzeções com ervas, como numa pajelança, os saberes sobre as ervas e os banhos e chás que podemos fazer (ou não) com cada uma. Tudo isso é somado aos toques africanizados dos atabaques, aos pontos que falam dos orixás, aos fundamentos herdados do candomblé e dos cultos africanos, num ritual plural, de coexistência e troca.

Em tempo, podemos também entender essa presença indígena nos terreiros, através da noção de continuum trabalhada por Capone (2009). Para a autora o campo religioso afrobrasileiro se constitui como este continuum em que as delimitações do que determina uma religião ou outra, são difusas, havendo portanto uma circulação de adeptos entre os cultos da umbanda (diferenciada pela autora em branca e africana), do candomblé, da quimbanda e macumba, que são afetados e modificados pelos elementos religiosos que estes transeuntes religiosos carregam de lá pra cá nessa encruzilhada. Exú se faz presente em todo terreiro, e mais uma vez nesta pesquisa, não só como o guardião, ou o princípio de ação das coisas, mas como o senhor do mercado das trocas, onde todos e todas tem algo pra dar. Poderíamos assim, ver os terreiros?

Através do continuum de Capone (2009), poderíamos considerar que elementos das religiosidades indígenas também correm entre as religiões de terreiro, num fluxo que corresponde à ideia apresentada por Muniz Sodré (2019) desta reverência aos povos originários que no período colonial, que também estiveram nos quilombos e em outros espaços de resistência junto aos negros compartilhando seus saberes, sua religiosidade. Oxossi inclusive em muitas imagens usadas nos terreiros e pinturas, é representado como indígena brasileiro, com penachos, saiotes, pinturas corporais que não remetem diretamente aos territórios yorubanos, mas aos habitantes desta terra indígena. Outro indício dessa parceria entre estes povos, ambos subjugados a racialização e ao projeto de civilização moderno colonial, expropriados de suas terras, violentados.

Na umbanda, apesar de muitas críticas contundentes sobre os processos de embranquecimento e “desafricanização” passadas pela religião sobretudo no século passado, que inclusive produz a diferenciação explicitada por Capone (2009) e outros autores, entre uma umbanda branca e outra negra/africanizada, é inegável que os caboclos são entidades unanimemente amadas e respeitadas. A caboclada é uma das falanges espirituais mais populares entre os transeuntes do campo religioso afro-brasileiro. Junto dos pretos velhos, são

o “carro chefe” da umbanda e ocupam posições de maior hierarquia dentre as entidades. Nas suas giras, para lhes chamar à terra cantamos muitos pontos, um deles é este:

*Não bote fogo nas matas
Nas matas tem caçador!
Afirma ponto na aldeia
Caboclo das matas chegou!
Zum zum zum, oh oh
Zum zum zum, oh oh
Zum zum zum, oh oh
Caboclo das matas chegou*

Esse ponto cantado nesta pesquisa serve como provocação. É a borda da mata por onde enveredamos na perspectiva de natureza dos povos de terreiro, justamente pelo que ele diz nos seus versos. Não se pode pôr fogo nas matas não só pela preservação da fauna e flora, mas porque nas matas há gente! Comunidades inteiras que se fazem sujeitos no mundo - também - através de suas relações harmônicas com o que a sociedade moderna decidiu chamar de natureza, que para estes grupos é sagrada, é alimento para o corpo e para o espírito, casa, abrigo, pai e mãe, e de certa forma, extensão de sua própria existência. Não que sejam a mesma coisa, animais, plantas e gente, mas fazem parte de um mesmo ciclo que se engendra num elo em comum entre os diferentes seres.

Enquanto o preservacionismo e o conservacionismo pensam a preservação ambiental a partir de invólucros e regionalizações da natureza, que dependem da ausência de pessoas, a cantiga que apresentamos aponta outro caminho, em que sociedade e natureza coexistem, ao contrário da lógica urbano-industrial moderna em que a selva de pedra engole fauna, flora e gente, e para se adequar à discursos de preservação que tem inclusive certo viés moralista, mercadológico e marqueteiro, criam parques ambientais que parecem pertencer ao passado ou outro mundo.

Existem no conjunto de terminologias do SNUC alguns instrumentos técnicos e jurídicos que compreendem a criação de áreas de proteção, reservas, com a presença de comunidades. Ailton Krenak, liderança indígena brasileira, em entrevista ao *Le Monde Diplomatique* (Vozes da Floresta, 2020), afirma que as reservas extrativistas foram um projeto vitorioso que surgiu da aliança entre os povos indígenas e seringueiros (que segundo ele foram amansados pela floresta e passaram a ser parte dela e de seus povos), que se

negaram a ser removidos de seus territórios pelos discursos ambientalistas baseados nos mitos modernos da natureza intocada de que fala Diegues (2008).

Vale considerar aqui, que o espaço onde hoje fica o Jardim Botânico da UFJF, que pleiteamos para receber o projeto de utilização pelas comunidades de terreiro, era provavelmente território dos indígenas Puris Coroados, que habitavam a região e que no decorrer do processo civilizatório foram dizimados e perderam suas terras que se tornaram fazendas da sociedade colonial mineira.

Por mais que existam essas possibilidades de áreas de proteção ambiental que não desterritorializam sujeitos e povos, devemos considerar um fator preponderante para a escolha política entre estes projetos, e aqueles outros em que povos tradicionais e originários tem de ser removidos de suas casas: a raça. Isso é o que explica o que acontece no Parque da Lajinha e em muitos outros lugares.

A seguir, vejamos mais detalhadamente a partir da fala dos pais e mães de santo entrevistadas nesta pesquisa, outros contornos de como se entende o que é natureza na umbanda e no candomblé.

Procuramos durante o trabalho entrevistar uma diversidade maior de pessoas que representassem as diferenças presentes neste campo religioso afrobrasileiro, sobretudo no que tange as nações do candomblé para não reproduzirmos um certo ketucentrismo, ou seja, a primazia da tradição ketu. No entanto, apesar de termos encontrado representantes dos cultos jejes e angola, não conseguimos entrevistá-los. Contudo, é preciso dizer que apesar de algumas diferenças ritualísticas, há uma comunicação entre as nações do candomblé e a umbanda, o continuum religioso do qual já falamos, que se evidencia naquilo que os entrevistados entendem como natureza e como orixá.

O Orixá, ele é a natureza que deus nos deu, que Olorum nos deu, né?! Olorum é deus, é a forma de falar, é Oxalá, é Jesus, né?! **Então, agora nesse momento, nós estamos vivendo um momento com Oxalá, que todo instante está em nossa vida, que é o ar que nós respiramos, e sem ele ninguém vive, então, isso é Oxalá.** As folhas, a terra, é Orixá... Orixá é a natureza que nós precisamos dela, apesar que o homem está agredindo ela demais, tá bombardeando [...] Bom, o Orixá, por exemplo, **Oxalá, ele é o domínio do ar**, né, que é o Orixá do ar, que é o sopro da vida, é o ar que nós respiramos. Obaluaê, que é a terra, onde tudo está em cima da terra, nossa casa, nosso trabalho, nossa comida, nós precisamos da terra, e do pó a gente veio, do pó a gente vai voltar, então onde que existe os chamados cemitérios, que é o local onde coloca os corpos pra descansar, aquilo dali é um lugar sagrado, **é um lugar de plantar os corpos pra entregar de volta pra terra**, não tem nada demais, o pessoal usa muito de falar de fazer o mal, que o no cemitério é cheio disso, das almas perdidas, não sou muito dessas coisas não. **Eu sei que nós**

somos uma energia, né, que existe uma alma, talvez que eles chamam, mas nós precisamos dessa natureza aqui, então nós cultuamos a natureza que deus nos deu. Ossaim, as folhas, todas as folhas em si, as que curam. Oxossi é o Orixá da fartura, **Ogum é o Orixá da luta do homem do dia a dia, não é da luta da guerra, daquele bombardeio que mata, destrói, não. É a luta do homem pro dia a dia, pra sua sobrevivência, isso é Ogum, ele sair pra trabalhar, acordar de manhã, a mulher, o homem, isso não tem distinção, sair pra trabalhar, isso é Ogum. O Orixá Omolu, além de ta ligado a terra, ele ta ligado também a cura, junto com Ossaim, porque Ossaim é o orixá das folhas, as folhas tem as ervas que curam, porque a maioria dos remédios vem dessas ervas de pesquisas e tal, ali o homem conseguiu com a inteligência que Oxalá deu. Xangô é a própria justiça, mas a justiça do justo, não é a injustiça não, a injustiça quem faz é o homem. Então o Orixá Xangô, ele está ligado a justiça, a verdade, Xangô está ligado ao fogo, o Orixá do calor, da quentura também, ele está ligado aos reis, aos homens que Olorum escolheu pra poder governar algum país, algum reino, alguma coisa, mas ele é, Xangô é justo, é justiça e se aquele homem, aquele rei, aquele governador, aquela rainha, for injusto, eles vão pagar pelo erro, vão pagar por aquilo que eles erraram, e o homem também, assim como qualquer outro, mesmo um plebeu, todo mundo paga, errou, tem que responder pelos seus atos. Então assim que eu vejo os Orixás [...] Agora o Orixá, muitos aí compreende como se fosse assim também ancestrais nossos, não. O Orixá, ele veio primeiro do que a gente, ele é deste que o mundo é mundo quando a terra foi formada, entendeu?! **Se for olhar o lado científico, quando começou a formação, através do gás, da galáxia, num sei, veio o gás, formou-se gelo e tal, e depois com as explosões de outras estrelas foram juntando e formando e tal, então isso já era Orixá**, esse gás já era Olorum, já fazendo já, preparando essa terra pra ele trazer nós, os espíritos e tal, que somos nós, pra poder a gente resgatar nosso carma, então eu acredito nisso. E assim Orixá foi formando, veio se a terra, depois começou as coisas vivas, que Olorum foi montando, até chegar o homem, nesse animal racional que nós somos, as vezes irracionais. (Entrevistado 1) grifos nossos**

Orixá, a palavra “ori” significa cabeça, e o “xá”, guardião, então quando eu falo Orixá, eu quero dizer guardião da minha cabeça [...] **O Orixá é nosso guardião, ele mora dentro de nós e é a nossa ancestralidade divinizada**, que é isso? Nós cultuamos a força de quem veio antes de nós, de quem cultuou orixá desde a África até Brasil, nos dias de hoje, então **Orixá ele está inserido, ele está na natureza, é a folha, é o ar, é os elementos da natureza, água, fogo, terra e ar**. O vento, o vento, que nós chamamos de emi, é o primeiro que o ser humano recebe, no ato do nascimento, que o bebê chora, porque ele respira e os brônquios abrem e ele chora, de dor, e é o primeiro também, o ar que entregamos ao Orum, ao espaço, quando partimos desta vida física. **Então os Orixás, eles estão inseridos na natureza**, e essa natureza precisa ser respeitada, no que tange, não deixar vidro, não entregar vidro, alguidares, botar vela no meio do mato para não queimar a natureza, poxa, se nós cultuamos Orixá, se ele tá no vento, na folha, na terra[...] se ela viva, se ela dá tudo que nós comemos e depois nós entregamos nosso corpo a ela, ela também deve ser respeitada, no que tange a não degradar a natureza como rios, entregar coisas que não se desfazem tão rápido, então **o orixá é o nosso guardião, é o nosso deus que nós cultuamos através da natureza**. (Entrevistado 2) grifos nossos

Então, elas estão diretamente ligadas porque **Orixás são forças da natureza, energias incidentes no nosso ser, no nosso ori, na nossa cabeça, a palavra Orixá significa isso, Ori - Cabeça, Xá/Orixá - Energia na cabeça, energia reinante** né, se é que assim eu posso definir, a coisa é muito mais complexa do que um conceito, é muito mais complexo que isso, mas partindo desse entendimento que é energético, **a gente compreende o Universo, como uma divisão energética, como se Deus e a origem de todas as coisas fossem divididas em partes energéticas, cada parte desta é um Orixá. Então, a gente tem uma energia que se manifesta no todo e em nós mesmos, definidas por um tipo energético que a gente pode observar**

nos domínios naturais. Então por exemplo, a gente tem uma energia se manifesta nas águas, né? Tanto na água doce ou na água salgada quanto na água em comunhão com a terra e aí a gente já vê as mães d' água, as Yabas, né? A gente observa, né? Yemanjá, a água salgada, Oxum a água doce e Nanã essa terra com a água, né, a lama. **Então não só no domínio natural, mas também nas nossas tendências, né? Nosso ser, a nossa tendência manifestada pelas nossas vontades, pelos nossos pensamentos, pelas nossas tendências energéticas, vibrantes no nosso ser e no todo. Então por ser uma questão energética e de afinidade e por ter essa ligação com o domínio natural a natureza nos é muito importante, nos é essencial, para gente cultivar o que a gente entende como Deus, parte de Deus, o Divino, sagrado, ele é um domínio natural, é parte do todo natural.** Então tudo que a gente cultua passa por um uso consciente da natureza, do meio onde a gente convive, e natureza... **nós somos natureza, nosso próprio ser está em comunhão com a natureza, nós temos uma tendência de chamar de natureza o que é verde, e os passarinhos cantando... a fauna e a flora, e na verdade... tudo é natureza, tudo é estado de natureza, e Orixá é isso, tudo é estado de natureza, tanto as nossas tendências positivas quanto as nossas tendências agressivas, egóicas e tal também é tudo Orixá, então tudo a gente vai entender como uma personificação energética trazida por uma forma de Orixá, que foram, essas energias, elas foram personificadas, como deuses, ou semi deuses africanos.[...]** E essas energia elas são cultuadas, não só na sua manifestação nos aparelhos mediúnicos, né nos médiuns, mas também nos seus domínios naturais, então **quando a gente vai fazer um culto a um determinado Orixá no seu domínio ele ganha muito mais força, porque a gente tá no berço nascente daquela energia[...]** (Entrevistada 3) grifos nossos

Nestes trechos a cosmovisão das religiões de terreiro, e o continuum religioso se mostram. Há notadamente diferenças nas formas como cada um expressa seus entendimentos do que é a natureza e os orixás. Para o Entrevistado 1, que é sacerdote candomblecista, os orixás não são personificados e não tem conosco relações de ancestralidade, no entanto, para o Entrevistado 2, o culto aos orixás é também culto aos ancestrais, à força dos que vieram antes de nós, portanto há uma relação com o ancestral, que não habita este mundo visível, mas o mundo invisível, o espiritual, que como já dissemos, não está para além da realidade e deste mundo, mas coexiste com ele, digamos que num co-espaco ou no mesmo espaco porém em outra “dimensão”.

O culto aos ancestrais implica na transmissão e permanência de elementos dos mais velhos, para os mais novos. Esses elementos podem ser compreendidos como patrimônio, que de acordo com Sodré (2019), não se resume somente à heranças materiais, finanças, e afins, mas compreende inclusive bens intangíveis como técnicas, saberes, símbolos, posições sociais.

A transmissão desses bens simbólicos, em que estão incluídos os rituais, as cosmovisões, as divindades e seus fundamentos, é ao mesmo tempo o processo de formação

de um território a partir da delimitação de um grupo distinto que se organiza a partir de suas próprias leis e regras num determinado espaço, o terreiro (SODRÉ, 2019, p52).

O argumento de Sodré, dialoga diretamente com as ideias apresentadas por Haesbaert (2004) sobre as territorialidades, ou seja os usos e as apropriações que se dão sobre o território (HAESBAERT, 2007), entendo que no campo das relações que conformam as territorialidades, há aquelas de base política, simbólico-cultural e naturalista, que bem como organizam os territórios, e que aqui iremos relacionar com os significados que os nossos entrevistados deram para as concepções de natureza. Muitos termos nos chamam atenção, inclusive em uma das falas vemos uma associação entre a narrativa científica da história natural do Universo e da Terra, com a narrativa mitológica de criação do mundo dos terreiros. No entanto, escolhemos três grupos de aspectos que para nós são mais relevantes: 1) axé, energia e força; 2) domínio, estado e natureza; 3) tendência, incidência e comportamento.

Territorialidade política: axé, energia e força.

A perspectiva política sobre o território é aquela que na Geografia e em outras ciências sociais, compreendem este conceito como um atravessamento entre o espaço e o(s) poder(es), em que o território é a dimensão espacial das relações de poder. Apesar da primazia das noções de poder jurídico e institucional, que se desdobram num destaque do território do Estado e suas instâncias, há outros poderes e apropriações do território, ou seja, territorialidades que produzem outro “espaço delimitado e controlado, através do qual se exerce um determinado poder” (HAESBAERT, 2004, p40).

Assim, podemos compreender que a partir do terreiro se estabelecem territorialidades que não estão circunscritas na noção de poder jurídico-institucional mais tradicional na geografia, mas que se expressam: 1) nas relações de poder internas à comunidade de terreiro, orientadas pela tradição, com estabelecimento, por exemplo de hierarquias e diretrizes, preceitos e coordenações sobre as formas de estar, usar e circular no terreiro/território; 2) na teia ou rede formada por outras casas que se relacionam e são hierarquizadas a partir de uma família tradicional distribuída nestes outros terreiros, e por outros critérios como tempo de existência, proximidade de uma tradição “pura” (como demonstra Capone, 2009); 3) como espaços de resistência (no seu surgimento e atualmente) frente a matriz de poder colonial

(QUIJANO, 2010) branca e cristã, que busca incessantemente, dominar e aniquilar outras formas de religiosidade, sobretudo as negras.

Diz-se entre umbandistas e candomblecistas que “cada casa tem seu santo, cada casa tem seu dono”. É uma máxima que exprime uma certa organização autocrática entre as casas de santo, que muitas vezes não respondem a um comando ou poder centralizado entre si (como um bispo local, um papa) pois são autônomas, funcionam a partir de uma autocracia, ainda que estejam estabelecidas os vínculos de família tradicional, que indicam que uma casa, surge a partir de outra, mais velha e por tanto, “superior” na hierarquia. Essa característica das religiões de terreiro, em nossa visão e também na de um dos principais integrantes e idealizadores do Instituto Feijão de Ogun, quando é atravessada por outras problemáticas como a desmobilização política contemporânea, e alguns conflitos entre terreiros e seus integrantes, é uma das dificuldades que enfrentamos em Juiz de Fora para mobilizar os povos de terreiro em torno de uma pauta. Como cada casa funciona a partir de seus próprios “códigos” há essa dificuldade, não é por acaso que uma parte das casas que participaram do I Seminário dos povos de terreiro que organizamos em meados de 2019, eram já próximas ao MNU, e à alguns de seus integrantes em específico, o que obviamente, não deslegitima a luta e o projeto em curso.

Por isso mesmo é que o IFO foi criado, para despersonalizar a luta pelos direitos dos povos de terreiro de Juiz de Fora. O Instituto, assim esperamos, substitui as personas e se torna uma referência onde todos podem se ver representados e acolhidos. Mas não pretende-se com isso, concentrar o poder nas mãos do IFO, ou mesmo sobrepujar hierarquias dentro da comunidade de terreiro, e então estabelecer uma “territorialidade” do instituto, como uma via de apropriação do espaço e território pelos terreiros de Juiz de Fora. Pretende-se criar um espaço e instrumento de luta para essa(s) mesma(s) comunidade, que depende, para se fazer cada vez mais forte, da presença de umbandistas e candomblecistas, do hálito, do axé, energia e força dessas pessoas, da coletividade.

Poderíamos talvez abordar aqui possíveis multiterritorialidades dos terreiros juizforanos, pensadas a partir dessa questão que apresentamos aqui, no entanto, nos parece mais interessante compreender o fundamento por trás dessas territorialidades, as noções de força, energia, axé, porque elas estão presentes de maneira geral nas casas de umbanda e candomblé.

O que é e de onde vem essa força?

Para nossos entrevistados, a energia e a força, estão relacionados à condição da própria existência do ser humano e dos outros seres, da natureza e dos orixás. Há sentenças como “nós somos uma energia” (Entrevistado 1) e “nós somos natureza” (Entrevistado 3), fala-se também do culto à força dos ancestrais, que demonstram o entendimento de que não detemos energia e força, mas somos. Por outro lado, também são reconhecidas como força e energia as folhas, os animais, os elementos primordiais ar, água, fogo e terra, e outras de suas variações. Esses elementos são considerados como natureza, como parte do todo, o que não significa que seres humanos, animais, vegetais, minerais, etc., sejam a mesma coisa, pois “[...] Deuses, homens vivos e mortos, plantas, animais, minerais são seres-força diferentes. Existem assim diversas qualidades de força, com nomes diversos.” (SODRÉ, 2019). Somos portanto diferentes, mas compartilhamos uma condição ontológica de existência. Domingos (2011) nos ajuda a entender a partir da cosmovisão dos povos bantu:

Estar isolado na sociedade africana, é estar morto. Assim o Africano se vê em harmonia com o próprio homem, com aqueles que estão vivos, com os que já partiram, os “mortos”. Neste contexto a religião tradicional africana é destinada a manter as relações com os ancestrais, as entidades que existem na natureza, os Orixás. E é nesta dinâmica de relação participativa que o Africano-Bantu preserva a sua existência com o ser Supremo, Nzambi (Deus), Bazimu (os espíritos), Banthu (os seres humanos, homens), Pinhama (os animais), os vegetais, os minerais e os fenômenos e objetos sem a vida biológica. (DOMINGOS, 2011, p3.)

Em tempo, ainda temos este entendimento sobre a força que é chamada de axé, é:

[...] um princípio-chave de cosmovisão. O axé, diz Juana Elbein, “assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o dever, sem axé, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital.[...] A energia do axé acumula-se e transmite-se por meio de determinadas substâncias (animais, vegetais, minerais, líquidos), sendo suscetível de alteração, a depender das variadas combinações dos elementos de que se compõe. Há, portanto, vários tipos de axé. (SODRÉ, 2019, p89)

Então entende-se que para os povos de terreiro, o território, está repleto de elementos de axé, de seres-força, que podem ser apropriados e utilizados em favor da comunidade de terreiro, a partir de uma ética “ecológica” do equilíbrio entre Nzambi, Bazimu, Banthu e Pinhama.

A força, o axé, em tempo, circulam, se movimentam, pois são várias energias, com sentidos e orientações, tem direção, dada por aquilo que queremos fazer do axé, as coisas que

se quer realizar, uma vez que o axé é essa força de realização. As oferendas, ebós, entregas, como a da figura 11, são maneiras de mobilizar essa energia, manipulá-la, alimentar-se dela, para o fortalecimento de si e dos poderes de fazer. Todo movimento e orientação depende do espaço, depende de um “onde” se quer chegar, que caso inexistente, confina a vida à paralisia, que é exatamente o contrário do que axé significa. Como existem muitas forças, muitos axés diferentes, mobiliza-se cada um deles para um objetivo específico. Por isso oferta-se para Oxalá, a canjica doce, e não o acarajé de Iansã, feito no dendê, ou o padê de farinha e pimenta, comida de Exu, comidas quentes, de orixás associados ao fogo. Essa lógica também irá organizar a geografia dos processos rituais de coleta dos materiais necessários, a feitura do ebó (por exemplo), o seu lugar de entrega e afins.

A partir da ideia de que a força, a energia e o axé nos constituem, e ao mundo ao redor, e que deste axé também nos alimentamos, entendemos que o terreiro é um espaço de manutenção deste poder, onde ele é (retro)alimentado, compartilhado, circulado. O que o difere, de acordo com Sodré (2019) do poder de dominação sob outrem, do poder que subjuga alguém, haja vista a comparação que o autor faz entre o terreiro e a pólis grega. Isso nos ajuda a compreender porque nas tradições de terreiro a comida é fundamento primordial importância, pois também através da alimentação se compartilha o axé e se alimenta dele, na coletividade. E não só a comida tem essa relevância, mas também o espaço/território, já que uma comunidade de terreiro precisa e deseja estar territorializada e com acesso à biodiversidade que é esse conjunto de seres-força (SODRÉ, 2019).

Nesse sentido nos aproximamos da territorialidade como materialidade (HAESBAERT, 2007), que implica num controle físico do território, e também, da terra (o elemento). A territorialidade “material” por assim dizer, se relaciona com o conceito ratzeliano de território, que entende o entrave entre espaço e poder (o território) como fonte de recurso para a reprodução de uma sociedade, de onde se tira o alimento, que não é somente material, mas também simbólico, e espiritual (HAESBAERT, 2004, p66).

No espaço urbano, este processo de territorialização se torna um desafio. O chão do terreiro que faço parte é de ardósia, antes, num outro lugar que também era alugado, piso de cerâmica, antes disso havia também um revestimento sobre o solo. São as condições dos lugares que podemos ocupar, da terra mais barata nos critérios do capital, do que nos resta, na dinâmica mercadológica entre os valores de uso e troca do solo urbano.

Nos encontros do Feijão de Ogun, antes mesmo das atividades começarem, é feito um feijão que é ofertado para Ogun, nas estradas. Infelizmente, por não ser iniciado no candomblé, não pude assistir à feitura do feijão, mas isso explica o que tentamos dizer aqui, com a associação entre o axé, a energia, a força e o território-político. Ogun é o orixá da guerra, é o inventor de técnicas, quem abre caminhos, e aí estão embutidos objetivos do Feijão de Ogun e do Instituto recém criado: o combate ao racismo e a produção de ferramentas para a abrir caminhos possíveis para a resistência do povo de terreiro à colonialidade.

É preciso comer para ir à luta, pois para fazê-la é necessário força para firmar o corpo que defende o território. Essa força-axé que é alimento está na natureza, ao mesmo tempo em que é ela mesma. A natureza como vimos é um complexo de seres-força (SODRÉ, 2019), bem como um espelho ontológico nosso, reflexo plural, uma vez que somos parte dela. A ideia de que se pode manipular essas forças para fortalecer o axé, que só sobrevive com o hálito-axé do outro, implica numa necessidade espacial, onde possa ser plantado, cultivado, distribuído o axé, este lugar é o terreiro que é pressionado pela lógica urbana capitalista contemporânea a sucumbir.

Territorialidade simbólica: tendência, incidência e comportamento.

Nesta dimensão da territorialidade o que predomina é o atributo simbólico que articula o processo de apropriação do território, que se dá fundamentado em identidades territoriais, ou por meio de comunidades territoriais imaginadas que simbolicamente exercem um controle sobre este espaço atravessado pelo poder (HAESBAERT, 2007). Para o autor, esse seria um aspecto imaterial da territorialidade, justamente por seu apoio na cultura, nos símbolos, e acrescentamos como suportes dessa relação, os mitos.

Nas palavras dos entrevistados abordadas nas seções anteriores, os orixás e a natureza, que nos parecem cada vez mais “sinônimos”, têm comportamentos, emoções e ações. Para o Entrevistado 1, Ogun é o orixá da luta cotidiana, da superação das dificuldades da vida, do trabalho, Xangô é a justiça, mas não qualquer uma, pois sim a verdadeira justiça, porque este orixá, é também o senhor da verdade, que lhe permite o julgamento, inclusive dos poderosos, dos reis e rainhas, cujo qual ele faz do alto da pedreira (seu domínio), como um rei ou juiz que de uma posição superior é capaz de ver e julgar melhor. A justiça de Xangô não é cega.

No entanto, Xangô é também a pedra, a pedreira, a queimadura e o calor, como o próprio entrevistado descreve, e completamos, assim como Ogun também está no fogo, no ferro mineral.

Os “elementos da natureza”, são imbuídos de características humanas, são preenchidos com significados que não são distribuídos aleatoriamente numa produção incoerente de símbolos, pelo contrário, há uma lógica coesa (presente nos mitos, itans²⁰, orikis²¹, cantigas e etc) que relaciona essas facetas e dimensões humanas à natureza, que respondem “a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser” (ELIADE, 1991, p.10), da vida cotidiana, dos dilemas humanos condicionadas ao território, que é portanto um suporte material para a construção do simbólico.

Quero dizer, a verdade de Xangô está simbolizada na pedreira porque carrega consigo a ideia da firmeza, da solidez, da concretude real das pedras, pedreiras, rochedos, que não se pode ignorar, é indubitável, assim como o fogo não poderia representar a calma, a paciência, a sensatez, pois a sua energia, a sua força, retomando a sessão anterior, denota ação, ímpeto, movimento, passionalidade. São as expressões das distintas qualidades de axé, de suas múltiplas emanções que estão presentes em todos os seres, para além do ser humano. Esse entendimento é fundamental para compreender que não somente o humano que é/tem axé, e que portanto, há trocas, movimentos, e circulações dessa energia, que não acontecem de qualquer forma, por isso mesmo há uma distinção de acordo com Domingos (2011) entre “muntu”, a força provida de inteligência (pessoas), e “bintu” as forças sem razão (coisas).

Os itans, contos mitológicos dos orixás, as cantigas e pontos cantados do candomblé e umbanda são fontes de conhecimento das características desses deuses da natureza (não é por acaso que abrem cada um de nossos capítulos), das formas e da ética, de manipulação das forças que aí estão. Podemos entendê-los como mitos bioantropomórficos, que de acordo com Diegues (2008) - apoiado em Edgar Morin - são narrativas mitológicas que contam a origem do mundo e da comunidade, sua condição atual e seu futuro ou destino, que estão imbricados numa relação integradora com a natureza, de tal forma que falar de natureza parece não fazer

²⁰ Itans: narrativas mitológicas que contam os feitos, as aventuras, as ações das divindades do panteão Yoruba e afro-brasileiro, numa expansão do termo. São fontes de conhecimento sobre as características, os ensinamentos, os valores, princípios de um orixá.

²¹ Pequenas louvações e saudações aos orixás feitas como poesias, cantigas, metáforas, que narram sobre a divindade.

sentido, uma vez que apesar de sermos seres diferentes, compartilhamos uma mesma condição ontológica e um vínculo simbiótico.

No livro *Ewé: o uso das plantas na sociedade Iorubá* (1995), Pierre Verger cataloga uma série de receitas, feitiços, usos e nomenclaturas das plantas medicinais e mágicas conhecidas entre os iorubanos. A introdução do volume, conta com uma breve explicação da estrutura linguística Iorubá para entender seu sistema de classificação de ervas e para definir o que é *ofô*: curtas sentenças, às vezes poéticas, que exprimem as qualidades e poderes de uma planta. No cantar ritmado do *ofô*, na palavra, no hálito, que são veículos de axé, desperta-se o poder mágico das plantas, que então podem ser utilizadas para muitas finalidades, positivas e negativas.

A linguagem faz sentido para quem pode entendê-la. Se as plantas reagem ativamente à entoação dos *ofôs*, é porque reagem a linguagem, a cultura, ao ritual e ao axé que se pronuncia na palavra que incide sobre elas. Que natureza é essa que diferente do conceito proposto pela ciência moderna é capaz de reagir às palavras, ao ritual? Mas será somente a força das pessoas que incide sobre os outros seres? O movimento contrário será possível? O questionamento é válido uma vez que em nossas entrevistas fala-se sobre incidências e tendências no comportamento das pessoas a partir dos orixás que reinam em suas cabeças, que são seus guardiões.

Aqui, a ideia de vibração é importante porque traz a noção de que os orixás são forças-natureza que emanam, pulsam, sua energia e axé. Essas pulsações nos atravessam e nos constituem na medida em que somos filhos e filhas de orixá, de nkise, de vodun, ou seja, somos filhos da natureza. E os filhos não herdam de seus pais características? Não aprendem com eles formas de ser?

De maneira alguma queremos construir uma argumentação determinista sobre o comportamento humano a partir de influências naturais, como se “o mundo físico” determinasse as dinâmicas da vida social. Esses equívocos foram cometidos pelos determinismos da geografia (e da ciência amplamente) colonialista. No entanto, queremos explicitar que nos mitos bioatropomórficos das religiões de terreiro a natureza é dinâmica e nos influencia, porque somos parte dela, de tal forma que “a natureza, nós precisamos dela, e ela precisa da gente” (Entrevistado 1).

Os arquétipos como um complexo de representações e modelos primários de existência são uma *possibilidade* para entender tendência, incidência e comportamento. Por

exemplo: os e as filhas de Iansã, carregam características de seu arquétipo: a inquietude transformadora (a borboleta na qual a iabá se transforma); a solidez e teimosia (o búfalo outro animal que a representa); a liberdade fugaz (o vento, um dos elementos de Iansã); o comportamento impetuoso, quente, cheio de paixões (o fogo e as tempestades). Sodré (2019) inclusive articula a noção de arquétipo para entender o sincretismo religioso dos negros brasileiros, que foram capazes de garantir a sobrevivência de seus deuses e entidades sagradas, associando-as arquetipicamente aos santos católicos: São Jorge se aproxima de Ogun, pois são ambos guerreiros; em algumas de suas representações Santa Bárbara é acompanhada de uma espada e um relâmpago ao fundo, símbolos de Iansã; São Jerônimo assentado sobre uma pedra, carrega um volume de leis e regras, que ilustram o arquétipo da justiça, domínio de Xangô, entre outros.

O entrevistado 1, que é filho de Omolu, Orixá da terra, diz que “quando canta pra Omolu a gente sente a vibração, parece que a terra tá mexendo com a gente, tá chamando, então a gente sente aquela vibração e deixa se levar”. Diante dessa fala, no dia da entrevista, comentei este filho de Omolu que as suas palavras davam a ideia de continuidade, “como se você que é de Omolu fosse uma continuidade da energia de Omolu, da energia da terra, mas numa outra forma”, ao que ele responde “correto, perfeito, você entendeu”.

A ideia de continuum não poderia ser utilizada para entender que somos, junto da natureza, continuidades? Isto porque não há uma cisão radical entre sociedade e natureza para os povos de terreiro, assim como existe na concepção científica e europeia moderna. O ser humano é incapaz de se libertar do mundo natural (como pretensamente fizera o homem moderno), justamente porque é uma continuidade e parte dele, e isso se expressa em nossas tendências, comportamentos, que assim como os outros elementos desse todo, são inconstantes. “As forças não existem, portanto, como unidades individualizadas, isoladas, mas sempre em conexão e em exercício de influência umas sobre as outras.” (SODRÉ, 2019, p88).

A coexistência interativa dessas muitas forças nos remete ao conceito de paisagem que em determinadas perspectivas, supera a dicotomia entre homem e natureza, uma vez que a paisagem é a “combinação dinâmica, portanto instável, de elementos físicos, biológicos, e antrópicos” (BERTRAND, 1971, p2), e acrescentaríamos, a partir da cosmovisão das tradições de terreiro, que há nesta paisagem e nos seus elementos, o axé, a força vibrante. O corpo, neste sentido, tem importância fundamental, pois é por meio dele que se sente, se

vivência e se faz parte dessa paisagem, pois representa “uma transição do ‘eu’ para o mundo, ele está do lado do sujeito e ao mesmo tempo envolvido no mundo” (HOLZER, 1997, p82).

Exemplo da mediação do eu com o mundo desempenhada pelo corpo, é a “*panha*” de folhas sagradas que participamos junto da comunidade do Pé de Ferro, relatada no primeiro capítulo deste trabalho. Caso o preceito de silêncio (interdição do corpo) fosse quebrado, as folhas reagiriam mudando de cor e cheiro (reação do mundo). Essas mesmas folhas, devidamente preparadas, foram usadas para limpar as energias espirituais negativas do corpo dos médiuns que seriam iniciados, num diálogo/comunicação/troca entre as energias das folhas, capazes de interagir com a energia do corpo, através da cura, do fortalecimento, do alimento das potências.

Portanto, a relação do eu com o mundo através do corpo nesta paisagem holística, não se resume à interação bio-físico-química, é também espiritual, energética. Tanto é que nos terreiros de umbanda e candomblé as folhas e o seu *ejé*²² (sangue) verde, são usados para curar o sentimentos negativos, para potencializar a vitalidade, para abrir caminhos, para proteção espiritual, mental e física, de pessoas e lugares, como pode-se ver em muitos estabelecimentos comerciais que tem nas entradas vasos de comigo-ninguém-pode, espada de são jorge, guiné, arruda, todas plantas de proteção, que afastam maus agouros e abrem caminhos.

Dessa forma compreendemos como simbolicamente através dos mitos bioantropomórficos das religiões de terreiro, que falam de uma relação simbiótica e de co-pertencimento entre os humanos e os outros seres-força, se dá a apropriação do território por estes sujeitos, a sua territorialidade. A cosmovisão sagrada da umbanda e candomblé “gera uma consciência ecológica no sentido de que o indivíduo se faz simbolicamente parceiro da paisagem.” (SODRÉ, 2019, p65)

A paisagem é um caminho para a territorialidade, uma vez que há neste mundo cheio de forças, de estados de natureza, os domínios naturais, de onde as energias “emanam”, e que terão para as tradições de terreiro, um papel fundamental no seu modo de vida tradicional.

²² *Ejé* é uma palavra iorubana que significa sangue. Há diferentes tipos de *ejé*: o sangue dos animais, a seiva e sumo das árvores e das folhas, entre outros.

Domínio natural, estado e natureza

Há por fim, este outro conjunto de significados atribuídos ao termo natureza por nossos entrevistados: domínio natural, estado (de), e natureza. São elementos que aglutinam as outras concepções que analisamos, o que demonstra que não há entre elas separações. Santos e Gonçalves (2011), e Boaes e Oliveira (2011) (que são a mesma dupla de autores, com nomes diferentes em trabalhos distintos), demonstram essa rede de significados articulados em que natureza e os orixás são relacionados ao axé, as folhas, aos elementos da natureza. Por um lado há uma identificação entre orixá e natureza em que ambos são a mesma coisa numa relação de alteridade e por outro lado há uma ideia de posse, em que o orixá domina, detém a natureza.

Talvez a ideia de “estado” nos ajude a compreender essa polissemia coerente da natureza para as religiões de terreiro. O termo é usado pela Entrevistada 3, para dizer que: *nós somos natureza [...] nós temos uma tendência de chamar de natureza o que é verde, e os passarinhos cantando... a fauna e a flora, e na verdade... tudo é natureza, tudo é estado de natureza.*

Nas palavras da Mãe de Santo de umbanda, o todo, o mundo, é a natureza em diversos estados, diferentes manifestações, que não se resumem aos animais, as plantas, mas expande-se, no que podemos pensar como modos de ser de uma natureza transitória e mutante. Este “estado” de natureza se dá no aqui e no agora, na medida em que a natureza assume outras formas de se manifestar, no corpo humano, nos outros seres-força, nas ações e conflitos cotidianos, nos rituais de terreiro em que o orixá incorpora no corpo de seus filhos, no ar que respiramos como fala outro entrevistado, que durante nossa conversa diz que “estamos vivendo um *momento* com Oxalá”.

No entanto, há aí um sentido “essencial” da natureza, que não está encarcerada num essencialismo revelado pelo método científico e regido pelas leis matemáticas. A essência da natureza neste caso é a sua capacidade de transformação, de mudança, o seu devir. Porém, este devir energético que emana, vibra, tem sua origem espacializada na paisagem. Os orixás tem os seus domínios, o “berço nascente” (como fala a terceira entrevistada) dessas forças.

Domínios naturais, podemos dizer, são recortes da paisagem em que um, ou mais divindades das religiões de terreiro estão presentes. De acordo com as entrevistas, os domínios naturais são lugares de onde a energia, o axé dos orixás emana, vibra de maneira

mais intensa e “pura”. Podem ser, como vemos nos itans, nos pontos cantados e cantigas, as moradas dos deuses e deusas afro-brasileiras: *Eu vi mamãe Oxum na cachoeira, sentada na beira do rio, colhendo lírio, lírio é, colhendo lírio, lírio ah, colhendo lírios pra enfeitar o seu congá!* O rio é a morada de Oxum, a deusa da prosperidade, da abundância, da fertilidade, do cuidado e amor de si. As palavras de Oxum, são mansas, calmas, porém a tudo contornam, nada as retém, como é o próprio movimento da água. Dessa maneira, o rio, a cachoeira, as águas doces, são o domínio desta Orixá, por assim dizer, o seu território, já que ali a sua força é mais forte, e o seu poder reina. Porém, ao mesmo tempo em que Oxum está nos rios ou detém este domínio, ela é a água doce corrente. Sendo assim os orixás “possuem” e são o seu domínio, como na cantiga de umbanda que diz: *“Eu perguntei a ele o que é Exu, ele veio me falar: Exú é caminho, é energia, é vida, é determinação[...]”*. Exú não só é dono dos caminhos, como é ele mesmo o caminho, pois o seu axé, é o movimento, que nos permite passagem para outro lugar, de tal forma que só de falar sobre ele, podemos nos movimentar de volta ao trabalho de campo em que fica nítida essa noção de domínio.

Quando fomos entrar nas matas em busca das folhas que seriam utilizadas mais tarde nos ritos, a Mãe de Santo do terreiro acendeu uma vela para cada um de nós cinco, e no pé das árvores na borda da mata onde foram firmadas, nos oramos e pedimos permissão, para entrar naqueles domínios. No meio da mata fechada, o preceito de silêncio ao mesmo tempo em que é uma interdição ao corpo para apurar os sentidos ao mundo que continua fora de nós, inclusive ao que tange o espiritual, serve também como um código de conduta que se deve seguir no reino de um ser, no território mítico de Oxossi e Ossain, o orixá das ervas e folhas. Situação parecida acontece nos ritos que fazemos nas matas, nas cachoeiras, praias e outros domínios, em que antes de tudo, pedimos agô, que é pedido de licença, permissão, para estar ali e tocar a gira.

Dessa forma, o domínio natural faz parte da apropriação simbólica do território pelas religiões de terreiro, se conformando como uma “geografia sagrada” (BONNEMAISON, 2002), uma vez que:

A soma de valores religiosos e morais que funda uma cultura se apóia geralmente sobre um discurso e, nas sociedades tradicionais sobre um corpus de mitos e de tradições que, por sua vez, explica a organização simbólica dos rituais. É muitas vezes pelo rito que uma sociedade exprime seus valores profundos e revela sua organização social.[...] a representação cultural e a leitura dos mitos induzem igualmente uma “geografia sagrada”, tecida por uma trama de “lugares santos”. (BONNEMAISON, 2002, p102.)

Essa geografia sagrada, no caso das religiões de terreiro, é marcada por uma coexistência entre o plano visível e o invisível, bem como dos vivos e dos mortos, por uma natureza que assume estados diferentes, pelo corpo de umbandistas e candomblecistas, que media - *médium* - a relação entre esses dois mundos e carrega o sagrado em si através dos lugares por onde passa, e pelos domínios das divindades, que são geossímbolos:

A geografia dos lugares visitados pelo herói civilizador, o santo ou o guru, os itinerários que ele percorreu e os locais onde revelou seu poder mágico tecem uma estrutura espacial simbólica, que compõe e cria o território. Essa geografia sagrada dá peso ao “mito fundador”: encarna-o numa terra e revela-o enquanto gesto criador de sociedade[...] Um geossímbolo pode ser definido como um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade. (BONNEMAISON, 2002, p102.)

Portanto, o domínio natural faz parte destes itinerários e lugares “santos” que encarnam o sagrado na terra, no espaço, fazendo deste par, um só. O exemplo do Parque da Lajinha (que não era o único lugar utilizado pelo povo de santo juizforano) neste sentido cumpria um papel fundamental na continuidade da tradição religiosa afro-brasileira em Juiz de Fora, porque ali havia o lago de Oxalá e Nanã, o bambuzal de Iansã, a cachoeira de Oxum e a pedreira de Xangô, as matas de Oxóssi e as ervas de Ossain, o descampado de Omolu. Todos congregados num mesmo lugar, que servia para as práticas rituais cotidianas, mas também para encontros entre grupos da comunidade de terreiro juizforana, como era na Festa do Preto Velho.

Nosso trabalho de campo, como dissemos, aconteceu na parte traseira do parque, no entanto, passamos por outros lugares da região, utilizados historicamente pelo Pé de Ferro. Neste rito que acompanhamos durante todo um dia, assim como em outros tantos, há um movimento entre um ponto de partida, que é o terreiro, aos domínios dos orixás, seguidos do retorno à casa. Este movimento faz parte do “processo de territorialização como um movimento constante de expansão e contração, movimentos que vem e que vão desde os terreiros de umbanda e de candomblé e que se transterritorializam pela metrópole.” (CARNEIRO, 2009, p10).

Ou seja, a territorialidade das religiões de terreiro depende e é carregada de uma característica plástica, móvel. O movimento de contrair e expandir implica numa circulação entre domínios, moradas, pontos de emanção dessas energias pulsantes. A ideia de pulsar

inclusive ilustra essa dinâmica. Se há uma energia que pulsa dos domínios naturais, há também uma outra força, conduzida pelo corpo, que pulsa (expansão) dos terreiros em direção aos outros geossímbolos (BONNEMAISON, 2002), e retorna (contração) para as casas de umbanda e candomblé trazendo algo em si, que pode alimentar o axé cultuado neste espaço religioso. A circulação entre estes lugares sagrados é coordenada por uma ética ecológica e ontológica imbricada na cosmovisão tradicional de matriz africana, de terreiro, pois ferir o domínio de um orixá, é ferir a si mesmo.

Por fim, entendemos que o espaço para a cosmovisão de terreiro não pode ser entendido e produzido a partir de dicotomias como sociedade e natureza, por exemplo, pois compreende-se uma noção de totalidade, em que as partes, nos parecem momentos, estados e formas de ser, que compõe um complexo de seres-forças, domínios, emanações de uma energia que circula, fazendo daquele espaço frio pensado pela modernidade, um verdadeiro mercado, um espaço de trocas e circulações, que é justamente o oposto do mercado capitalista, locus da exploração, da violência, da consumação total e irresponsável de tudo, das barreiras e impedimentos, da concentração de riquezas.

Solicitações

Aqui fechamos este capítulo. Como acúmulo, temos a compreensão que a cosmovisão das tradições de matrizes africanas e de terreiro compreende a natureza como um conjunto de seres-força em que estão incluídos horizontalmente os seres humanos; como energias vibrantes que nos atravessam; como formas de ser, estados mutáveis e domínios. A partir destes significados, a natureza para os povos de terreiro, compartilha a existência harmonicamente, numa relação que não pode ser de dominação, uma vez que o sagrado (e o profano) também fazem parte disso que se chama natureza e do que se chama gente. Assim, a relação do sujeito com o mundo natural, que é cheio de axé, de energia, se dá numa dinâmica ecológica e ética, consigo e com o mundo. No entanto, há contradições inevitavelmente, e como vimos, a dicotomia entre sociedade e natureza, se reproduz também nas práticas de alguns umbandistas e candomblecistas, que não estão isolados dessa realidade em que a crise ambiental se mostra como uma crise civilizatória global provocada pelo capitalismo.

Faz parte dessa fenda entre sociedade e natureza, movimentos ambientalistas, preservacionistas e conservacionistas, que a partir dos “mitos modernos de uma natureza

intocada” (DIEGUES, 2008), irão produzir políticas públicas que dão legitimidade a recortes, “regionalizações caducas” da paisagem para preservação da natureza. Esta preservação e conservação, todavia, é também pautada pelo mercado capitalista e pela identidade do homem racional moderno cristão, por isso, irão atender aos interesses do capital, bem como de uma hegemonia eurocêntrica, expulsando povos originários e tradicionais de seus territórios e fragmentando suas territorialidades, pautadas no coexistir com vegetais, animais, minerais, num continuum da paisagem que vai do corpo humano, ao mundo ao redor.

Sodré (2019) fala sobre solicitações, que são apropriações de um tal “objeto” para se realizar um objetivo, como no caso de um espírito que precisa incorporar, estar num corpo, para atingir algo no plano material e visível. Nos terreiros, muitas entidades e divindades incorporam nos corpos de seus filhos e filhas, de seus médiuns, para realizar os cultos que fortalecem nossas energias, alimentam nosso axé, e nos guiam na vida, mas, sabe-se que há também aqueles espíritos malfazejos que tentam encontrar brechas, solicitar os corpos que mediam o mundo material com e espiritual para nos atingir negativamente.

Aos nossos olhos, a natureza foi solicitada neste sentido, pelo homem branco heterossexual “racional” moderno cristão, para atingir esta identidade que chamaremos a frente de ego-eurocêntrica branca. Este sujeito se apoderou do mundo, para se diferenciar dele se tornando sujeito dominador. Porém, há outro “objeto” solicitado por este homem ego-eurocêntrico. É o corpo negro-africano, que assim como a natureza, será o outro, o oposto do evoluído sujeito europeu moderno, sendo inclusive, reconhecido como proto-humano, animalesco ser, dominado pelas emoções, instintos e pulsões selvagens: cavalos, macacos, mulas. Criaturas que não ascenderam ao mundo da civilização e do desenvolvimento através da razão, e por isso permanecem presos nesta natureza que não passa de algo que deve ser dominado, explorado, consumido.

A construção do negro, e dos racismos que irão ser agentes de desterritorialização das religiões de terreiro, é o que veremos a seguir.

4) Raça e racismos: desterritorializações

Xangô é reconhecido como orixá da justiça

Xangô e seus homens lutavam com um inimigo implacável. Os guerreiros de Xangô, capturados pelo inimigo, eram mutilados e torturados até a morte, sem piedade ou compaixão. As atrocidades já não tinham limites. O inimigo mandava entregar a Xangô seus homens aos pedaços. Xangô estava desesperado e enfurecido. Xangô subiu no alto de uma pedreira perto do acampamento e dali consultou Orunmilá sobre o que fazer. Xangô pediu ajuda a Orunmilá. Xangô estava irado e começou a bater nas pedras com o oxé, bater com seu machado duplo. O machado arrancava das pedras faíscas, que acendiam no ar famintas línguas de fogo, que devoravam os soldados inimigos. A guerra perdida foi se transformando em vitória. Xangô ganhou a guerra. Os chefes inimigos que haviam ordenado o massacre dos soldados de Xangô foram dizimados por um raio que Xangô disparou no auge da fúria. Mas os soldados inimigos que sobreviveram foram poupados por Xangô. A partir daí, o senso de justiça de Xangô foi admirado e cantado por todos. Através dos séculos, os orixás e os homens têm recorrido a Xangô para resolver todo tipo de pendência, julgar as discordâncias e administrar justiça.

Mitologia dos Orixás, Reginaldo Prandi, 2001.

Xangô é um orixá do fogo, é quente, enérgico, explode em fúria e também arde em paixão. Ele carrega o arquétipo do rei, do monarca, é sólido, firme e rígido, como uma rocha ou pedreira, que é o seu domínio, de onde ele observa o seu reino, território e aqueles que estão sob seus olhos. Do alto, Xangô reina como um leão (um de seus símbolos). O rei é estratégico. E depois de pensar, Xangô toma sua decisão que é justa. Tão justa que não é unilateral, e entrega, a fatia de responsabilidade que cabe a cada parte, assim como seu

machado, *oxé*, que tem dois gumes. A justiça do orixá negro africano não é cega e abstrata como àquela pretensamente isenta, pensada pelo mundo ocidental. É uma rocha firme, tão dura quanto a verdade que caminha com o orixá rei. A justiça e a verdade defendidas por Xangô estão no fogo, na fogueira que se acende no festejo em sua homenagem, e ela lança luz sobre a escuridão, incinera as mentiras e revela aquilo que se esconde sob simulacros.

E por mais que a temática central do trabalho seja a territorialidade das comunidades tradicionais de terreiro, não devemos ignorar, no entanto, o contexto caótico, injusto e crítico em que este trabalho é realizado. Um contexto internacional e nacional, profundamente marcado por feridas abertas vertendo sangue do povo negro e pobre por muitos lugares. Todas essas chagas provocadas pelas expressões do racismo, são injustiças que Xangô queima com o fogo que estala como fogueira em nós.

A pandemia do COVID-19 que começa na China no fim de 2019 e se alastra globalmente nos primeiros meses de 2020 tem como uma das primeiras vítimas no Brasil, Cleonice, uma empregada doméstica, mulher negra de 63 anos, que teve contato direto com sua patroa, recém chegada de uma viagem turística à Itália, até então um dos países mais afetados pelo novo coronavírus no mundo. Cleonice faleceu, a patroa entrou em quarentena.

O isolamento social tem sido a principal orientação dada pela Organização Mundial da Saúde (OMS) e outros órgãos e instituições de ciência e saúde, para o combate ao COVID-19. Dada a alta capacidade de contágio do vírus, evitar aglomerações é a saída mais eficaz enquanto não são produzidos tratamentos para a doença. A quarentena, como popularmente tem se chamado o isolamento, tem consideráveis impactos na organização “normal” do cotidiano social, e pode-se dizer, na espacialidade da vida. Dentre tantos impactos, a economia tem destaque especial, tanto por parte de quem se preocupa com a sua sobrevivência, o povo, quanto por parte de quem negligencia o direito à vida e à saúde deste primeiro, o governo Bolsonaro.

Desde quando o COVID-19 tomou dimensão internacional, o governo Bolsonaro, vem tratando a crise sanitária com irresponsabilidade e deboche. O presidente da república duvida da letalidade do vírus, ironiza a quantidade de mortos, esteve presente em manifestações - por consequência aglomerações - antidemocráticas em defesa de intervenções militares, do AI-5, da ditadura militar e do fechamento do congresso entre outras barbáries. Dois ministros da saúde (alinhados política e economicamente ao projeto do presidente) já foram removidos de seu governo, por defenderem o isolamento social e negarem a

hidroxicloroquina como medicamento para o coronavírus, tão defendido por Bolsonaro e também pelo presidente dos EUA, Donald Trump, mesmo que sem comprovação científica da sua eficácia e com sérios efeitos colaterais comprovados.

Por estes (e outros) caminhos, através dessas práticas de des-governos que o Brasil se torna em meados de junho de 2020 o novo epicentro da pandemia do coronavírus, passando a ocupar o segundo lugar no ranking global em número de casos e mortes, sem ministro da saúde em atividade no cargo há semanas, de agosto à setembro..

A negligência do governo diante da crise do COVID-19, fez com que as medidas orientadas pela OMS, não fossem devidamente implementadas nas cidades brasileiras. A quarentena se deu de maneira desigual. Alguns puderam permanecer em casa, com garantias de que teriam o que comer e como manter a vida. O grosso da população, agoniza entre manter o isolamento social e depender do auxílio emergencial do governo que é incerto, o desemprego crescente, e as novas dinâmicas do trabalho em tempos de coronavírus.

Trabalhadores de *delivery* via aplicativos, são cada vez mais explorados, expostos ao COVID-19 e às condições precárias de trabalho, sem nenhum resguardo ou direito. Os ônibus urbanos, seguem lotados, mesmo sendo óbvias, para aqueles que escutam as orientações da Organização Mundial de Saúde (OMS) e de outras instituições científicas, a importância do isolamento, com os mesmos trabalhadores e trabalhadoras que já eram tratados de forma desumana no transporte público urbano.

O povo que é forçado a ser exposto à doença, que pode morrer por falta de ar, um dos sintomas principais do coronavírus, tem cor, tem raça, classe social e lugar de moradia demarcados. Dados do Ministério da Saúde e de secretarias estaduais como a do Rio de Janeiro, Amazonas e São Paulo, sobre a raça dos casos de contágio e morte do COVID-19, publicizados a pedido da Coalizão Negra por Direitos (grupo formado entidades do movimento negro do país), assim como outros materiais produzidos pelo IBGE, pela fundação Fio-Cruz, entre outras, revelam que a população negra morre mais pelo coronavírus, do que a população branca, não por uma fragilidade biológica, mas por não terem acesso à prevenção, diagnóstico e tratamento. O que fica nítido no caso de Cleonice, assim como em muitos outros, que não puderam estar em isolamento social, ou acessar equipamentos e serviços de saúde. Em tempo, é preciso lembrar que a prevenção ao coronavírus faz parte dos hábitos de higiene mais simples: lavar bem as mãos. No entanto, nas favelas e periferias brasileiras como na Rocinha, no Complexo do Alemão e no Morro do

Borel, no Rio de Janeiro, moradores sofrem com a falta de fornecimento de água. Estes moradores, têm raça, classe social, lugar de moradia definidos.

Também nas favelas se morre por outros motivos, que não pela pandemia do COVID-19, que não impediu às forças policiais e militares de promoverem suas operações marcadas por abusos de poder e violência. João Pedro, um garoto de 14 anos, foi assassinado numa operação da Polícia Federal e Militar no morro do Salgueiro, na região metropolitana do Rio de Janeiro (RJ). Guilherme, um adolescente de 15 anos, morreu também numa operação policial, desta vez numa periferia da zona sul de São Paulo (SP). Em Salvador (BA), Gabriel, de 22 anos, é preso equivocadamente por roubar um carro, mesmo sem saber dirigir. Todos esses jovens são negros, favelados e pobres

Carregam na pele a mesma cor e marca de George Floyd, que aos 46 anos, depois de superar o coronavírus, e o desemprego trazido pela pandemia, foi assassinado por um policial da cidade de Minneapolis (EUA) que ajoelhou sobre seu pescoço o sufocando até a morte enquanto Floyd dizia “não consigo respirar”. A indignação pela morte de Floyd (e de tantos outros negros e negras estadunidenses) provocou um levante histórico da população negra contra o racismo e a violência policial nos Estados Unidos, com repercussão e apoio internacional através das redes sociais. No Brasil, todavia, quando os moradores da periferia paulista em que Guilherme foi assassinado, ocuparam as ruas e queimaram pneus e ônibus inteiros exigindo justiça, não houve comoção e indignação do povo, não houve cobertura midiática, não houve eco. Sintoma da “síndrome de vira-lata” sustentada pela colonialidade que nos diminui diante dos centros de poder global, mesmo quando o assunto é a violência sobre os corpos negros que também acontece aqui.

Todas essas violências que tragicamente fazem parte e constituem o contexto em que vivemos, assim como muitas outras não expostas aqui são parte deste necropoder (MBEMBE, 2018) territorializado, e biopoder (FOUCAULT, 2012) que mata ou deixa morrer. O ódio por trás destas ações só é empenhado sobre alguns corpos, corpos sobre os quais *se pode* exercer esses poderes violentos, pois estes são corpos, marcados, racializados.

É a raça, como construto sociológico, que é o instrumento capaz de produzir estes seres como menos humanos e por isso, matáveis. São esses grupos racializados, negros, indígenas, ciganos, aqueles que são descartáveis, construídos pelo colonialismo como inimigos da civilização. Toda sua cultura, saberes, epistemes, e religiosidades, são igualmente subalternizadas e diminuídas, vítimas de outro tipo de assassinato. Por isso iremos nos

debruçar sobre essa questão nas próximas linhas, para entender como da raça, chegamos ao racismo e as suas manifestações diversas.

O racismo como diz Mbembe (2018) produz mentiras sobre o negro, distorce sua existência e nos aprisiona numa jaula de significados pejorativos: feio, atrasado, inferior, incivilizado, sem cultura, selvagem, animal, menos humano.

Que todas essas inverdades, queimem na fogueira do rei. Que seja iluminado pelo fogo, o devir positivo do negro. Que seja erguida ao topo da pedreira as subjetivações de um povo que é tão humano quanto qualquer outra pretensão abstrata de humanidade.

4.1) Estruturas da clausura

O conceito de raça talvez seja uma das construções epistêmicas e tecnologias sociais, mais emblemáticas e representativas do tempo-espço em que nasce: a modernidade. É também uma das heranças mais duradouras e antigas desse período, pois perdura e não se vê no horizonte a sua definha. Com o tempo, se enraíza, tornando-se fator estruturante de uma sociedade, nação, cultura. Torna-se apesar dessa solidez no tempo e na estruturação da sociedade, versátil e capaz de se adaptar às particularidades do contexto em que se insere, por isso, marca também nosso tempo, em que todas as relações sociais são atravessadas pela raça, uma vez que inclusive as subjetividades do indivíduos, também são fundadas por processos de socialização que nos determinam negros, brancos, indígenas, etc.

Para pensar o conceito de raça neste tópico, buscamos entender o seu surgimento e sua utilidade no processo colonial moderno, que aprofundam as violências do racismo e se desdobram numa racionalidade colonial racializada sobre o mundo, e isso é o que veremos daqui para frente.

O delírio da razão superior

É comum escutar da boca de muitos brasileiros e brasileiras, e nos discursos de instituições públicas e privadas que "raças não existem, somos todos humanos" e que não há

nada que justifique as distinções que se fazem entre pessoas negras e brancas, ou de outros grupos raciais.

Essa afirmação poderia ser e é costumeiramente o argumento de qualquer pessoa que insista em não reconhecer as desigualdades produzidas pelo racismo em nossa sociedade, e que em muitos casos também não reconhecem as diferenças (que não são as mesmas coisas que as desigualdades), que nos constituem. É uma alegação baseada na premissa de uma igualdade universal (pelo menos no caso brasileiro), que ora se sustenta sobre base jurídica, uma vez que “somos todos iguais perante a lei”, ora religiosa, se “somos todos filhos de deus” ou “somos iguais aos olhos de deus” (o que seria uma argumentação jurídica-religiosa), ou mesmo vinda de uma filosofia e biologia essencialistas, já que as características físicas e culturais de cada indivíduo ou povo, não se sobrepõe ao fato de que “somos todos humanos”, no espírito e na espécie.

São retóricas fantasiosa e racistas, pois insistem numa afirmação que não faz sentido, negando a realidade e concretude do racismo e do próprio conceito de raça, que é capaz de legitimar atrocidades como o genocídio da juventude negra brasileira sobre o qual falamos acima, sem que boa parte da sociedade se levante em revolta.

De acordo com uma análise “puramente” biológica, não há comprovadamente diferenças entre populações negras, brancas, indígenas, entre outras, que possam nos classificar enquanto raças humanas distintas. E mesmo assim, as falsas retóricas das quais falamos no parágrafo anterior continuam equivocadas, pois não compreendem que existem sim raças, não biologicamente, mas sociologicamente. Não só existem, como foram no período da modernidade, sustentadas por um viés biologizante²³ envernizado de verdade científica.

Dois processos são fundamentais para que possamos entender o surgimento do conceito de raça: as grandes navegações e os movimentos colonialistas dos países europeus, e a construção da ciência e seus métodos.

A expansão do capitalismo mercantil através das grandes navegações do século XVI e de outros movimentos colonialistas que acontecem ao longo dos séculos seguintes, desvelou a diversidade de povos, culturas e territórios existentes em outros lugares do mundo, confrontando a eurocêntrica perspectiva do homem branco que chega nas Américas e na

²³ Biologizante porque sustenta a existência das raças em pretensas diferenças dadas pelas características biológicas dos grupos humanos. Argumento de bases científicista e que se propõe irrefutável a partir disso.

África, considerando ser o único sujeito do mundo. Também se tornaram plurais as paisagens “naturais” deste novo mundo, com seus componentes vegetais e animais, a sua hidrografia, e relevo, seus “recursos”. Ou seja, uma gama de novos dados e informações sobre a realidade, que serão registrados por naturalistas, mercadores e viajantes, e estudados por pesquisadores europeus.

Ao passo em que este primeiro processo acontecia, também se desenvolviam as ciências, nos séculos XVI, XVII e XVIII, que tem como uma de suas características metodológicas, a descrição e a classificação dos seus objetos de estudo. Há em muitas das ciências duras, as ciências da natureza, como a Botânica e a Zoologia (onde originalmente surge o conceito de raça), uma forte noção de processo metodológico enquanto classificação da realidade, nomeação do mundo e seus elementos, descrição das suas similaridades, mas sobretudo de suas diferenças. Isso faz parte da construção do método científico tradicional, que viria a ser o elemento institucionalizante destes saberes científicos.

“O método é uma outra técnica para resolver o mesmo problema. Em vez de recortar da totalidade descrita os elementos - raros ou numerosos - que servirão de caracteres, o método consiste em deduzi-los progressivamente. Deduzir aqui, deve ser tomado no sentido de subtrair[...] Faz-se a sua descrição completa, parte por parte e fixando todos os valores que nela tomaram as variáveis. Recomeça-se esse trabalho para a espécie seguinte[...] a descrição deve ser tão completa quanto a primeira, apenas com a diferença de que nada do que tenha sido mencionado na descrição da primeira deve ser repetido na segunda. Só são mencionadas as diferenças.” (FOUCAULT. 2016, p195)

A partir da elaboração de Foucault, quando fala sobre a construção de uma história natural do mundo através da linguagem, podemos perceber que o esforço classificador da ciências que surgiam na época, buscavam esmiuçar as diferenças entre os elementos das espécies, e do mundo conseqüentemente, descrevendo-os exaustivamente, para então classificá-los através das palavras, dos nomes atribuídos às coisas.

Esse exercício de taxonomia, no entanto, não irá se limitar somente ao mundo natural, à fauna e à flora. A partir do século XVIII irá se estender sobre os povos e etnias que antes eram desconhecidos pelo sujeito europeu, e que foram conhecidos por meio das navegações e colonialismos. Esse processo é finalizado e lapidado resultando na consolidação do racismo científico nos séculos XVIII e XIX, que só dá lustro de verdade comprovada, a uma série de concepções difundidas no pensamento social europeu desde o século XVI (SILVEIRA, 1999). E a raça, que até então fora um conceito utilizado para distinguir e classificar a

diversidade entre seres da mesma espécie de plantas ou animais, será enfim empenhado como instrumento para fazer o mesmo entre grupamentos humanos diferentes.

No século XVIII, surge a fisiognomonia como expressão dessa lógica de classificação racial (SILVEIRA, 1999). Este saber científico, sistematizado por Kaspar Lavater (Suíça), apresentava um método que permitiria apreender todas as características de um indivíduo (inclusive sua personalidade e aspectos morais e éticos), já que elas seriam determinadas por sua fisionomia, seu fenótipo - este que inclusive, se aproxima da forma de agir do racismo brasileiro que se dá a partir da perseguição ao fenótipo negro-. Junto do método da fisiognomonia, que se espalhou por outras ciências, havia outras tentativas de associação positivistas, de causa e efeito, que buscavam relacionar características físicas, à dados sociais, psicológicos e morais de grupos étnicos.

Antes mesmo de Lavater, Lineu quando escreve *Sistema naturae* e Georges Leclerc, o conde de Buffon na sua obra *História Natural* (ambas as obras do séc XVIII), já começavam a aplicar os métodos das ciências duras, para a classificação dos grupos humanos diferentes, propondo uma hierarquização entre europeus, africanos, orientais e americanos. De acordo com Lineu:

O homem branco foi assim apresentado: “Sangüíneo, ardente; cabelos louros, abundantes; olhos azuis; leve, fino, engenhoso; usa roupas estreitas; é regido pelas leis”. Os demais, é claro, ganharam notas mais baixas. O asiático foi apresentado como melancólico, severo, fastoso e avaro, “regido pela opinião”. O americano seria vermelho, bilioso, teria cabelos negros, lisos e abundantes, narinas amplas, queixo quase imberbe; “teimoso, alegre, erra em liberdade; pinta-se de linhas curvas vermelhas; é regido pelos costumes”. O africano, sempre mais perseguido, teria por sua vez cabelos crespos, lábios grossos, pele oleosa e nariz simiesco; seria “indolente, de costumes dissolutos (...) vagabundo, preguiçoso e negligente (...) regido pelo arbítrio”. (SILVEIRA. 1999, p99)

Nota-se que as qualidades mais depreciativas, foram reservadas aos povos não brancos/europeus, tendo o americano indígena e o negro africano, como as piores formas de ser, os mais atrasados e primitivos, regidos por outras forças, que não a razão. Inclusive, para alguns naturalistas religiosos da época, essa hierarquia entre brancos e o resto do mundo era vista como uma linha evolutiva em que os mais evoluídos (brancos) estavam mais próximos de Deus, enquanto os menos evoluídos, estavam no limite do mundo selvagem, como criaturas inferiores.

Em tempo, é preciso dizer que o trabalho destes “homens de ciência”, não fora somente o de aplicar o conceito de raça sobre os outros povos do mundo, mas foi também o

de sintetizar, e elevar ao estatuto de verdade, uma série de concepções racistas que já habitavam o senso comum dos povos europeus vindos de outros discursos como o religioso (SILVEIRA, 1999). E aí, pode-se perceber a força deste delírio (porque enxerga a realidade de forma distorcida, fictícia) racista classificador, que é capaz de aproximar tanto monogenistas, quanto poligenistas, num contexto em que ciência e religião, disputavam a cadeira da autoridade sobre as verdades do mundo.

O primeiro grupo, os monogenistas, eram religiosos que acreditavam na unidade do gênero humano de acordo com o Velho Testamento, no entanto, não defendiam que éramos iguais, ou equânimes mesmo na diferença, como quem quer dizer (em nossa interpretação): *Vimos do mesmo lugar, mas não somos a mesma coisa, e vocês, que não são como nós, são inferiores*. Os poligenistas por sua vez, em sua maioria iluministas que discordavam da Igreja Católica, defendiam que as diferenças entre as raças eram tamanhas, que inclusive era possível dizer de diferentes espécies humanas, o que se resumina no enunciado (mais uma vez em nossa interpretação): *Não viemos do mesmo lugar, não somos todos humanos, e vocês, que não são como nós, são inferiores*.

Importante notar duas coisas: a primeira delas, é que esses discursos científicos e religiosos sobre americanos, africanos, asiáticos, refletem e produzem as concepções racistas (discursos, teses, visões de mundo baseada numa hierarquia dada pela raça, que é vista como uma característica biológica e não sociológica) que não pertenciam somente aos “sábios” ou “cientistas” da época, mas eram parte do pensamento comum que agora fora confirmado pela ciência, ou seja, o povo também pensava assim, o que fica mais evidente se considerarmos o poder educativo que a Igreja detinha sobre a população naquele momento. Além disso, é notável que independente do grupo, seja monogenista ou poligenista, ou ainda de outra vertente, há uma aproximação entre os dois no que tange a necessidade de diferenciar e classificar as outras raças com relação ao branco europeu. E a raça, é o conceito/instrumento que servirá a este propósito.

Essa sanha da diferenciação é o processo pelo qual se constituía na época uma racionalidade e sentimento de pertencer atrelados a uma identidade europeia moderna. Esta era amarrada não a partir de um co-pertencimento, de uma similaridade entre aqueles que eram diferentes, os outros, os exóticos, mas através da diferença com estes mesmos. O que se reflete, numa identificação (que aqui chamaremos de) ego-eurocêntrica em que o sujeito

européu, vê somente a si mesmo, e é incapaz de enxergar para além de um espelho. Hall (2006) diz que:

O sujeito do Iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo "centro" consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo - contínuo ou "idêntico" a ele - ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa. (HALL, 2006, p10)

A identidade ego-eurocêntrica portanto, é aquela construída no período da modernidade e configurada pelo egocentrismo e egoísmo, uma vez que está pautada no eu, e naquilo que é igual à ele, bem como centrada no eurocentrismo, já que este eu que se identifica com o espelho, é europeu, branco. Fica evidente também, como a raça é uma informação territorial, haja visto que o corpo branco, é o corpo do europeu, que ocupa o centro do mundo e da noção hegemônica e colonial sobre a civilização humana. Dessa forma, as taxativas dos racismos científicos sobre os corpos negros, eram também afirmações sobre o continente africano.

Tal identidade se baseia numa *autoficção* (MBEMBE, 2019), pois cria sobre si um imaginário de qualidades e atributos superiores aos outros povos do mundo, se considerando sujeito pleno, completo, individual e dotado das capacidades mais elevadas do ser, ao passo em que produz sentidos depreciativos sobre os outros corpos (principalmente sobre os negros). Se baseia bem como, numa *autocontemplação* (MBEMBE, 2019), pois preserva a ficção da superioridade branca criada por este sujeito individualista, contemplando-a e a cuidando narcisicamente, como se faz na manutenção de um construto, na atenção que se dá à uma criança na primeira infância que se vê o centro do mundo. Por fim está alicerçada em *enclausuramentos* (MBEMBE, 2019), uma vez que para justificar e manter a sua autoficção e contemplação, a racionalidade branca moderna, confina o sujeito africano seu opositor e antagonista na hierarquia racial, na clausura da raça negra, sobre a qual estão alocados os piores signos, atributos e características.

Essas clausuras são o conceito de raça e as atribuições que são dadas a cada uma a partir de discursos científicos e religiosos. A força de Verdade desses sentidos é tamanha, que faz com que se tornem “o preto, escravo de sua inferioridade, o branco, escravo de sua superioridade, ambos se comportam segundo uma linha de orientação neurótica” (FANON, 2008, 66). Ou seja, produz uma experiência do existir, que atravessa a subjetividade de

indivíduos, aprisionando-os aquilo que a sua raça determina, porém, é preciso lembrar que não só indivíduos são atravessados por isso, mas a constituição de Estados Nacionais que irão reproduzir essas mesmas ideias racistas, e assumir identidades nacionais racializadas.

Este podemos dizer, é o delírio da razão superior (MBEMBE, 2018), pois ainda que os princípios da razão e da cientificidade emanassem do espírito iluminista, o desejo de dominação dos povos europeus, sustentado pelas autoficções e autocontemplações, os ignora irresponsavelmente, e também se funde com os mesmos na produção de uma ciência e conhecimentos racistas e coloniais, para então elaborar, por meio também das artes, da literatura, da filosofia, das mitologias este ser branco ego-eurocêntrico, que é também masculino, héterossexual, cristão e superior as outras formas de ser.

Em tempo, por mais que tenhamos compreensão de que a raça seja essa prisão de sentidos, qualidades, atributos, não podemos entendê-las como se tivessem sobre brancos, indígenas, asiáticos e negros, o mesmo peso. Uma vez que o branco (enquanto construção social) “incita-se a assumir a condição de humano” (FANON, 2008), ou seja, o que é ser branco confunde-se com o que é ser “humano”. O discurso sobre o branco anda lado a lado com os “discursos modernos sobre o homem (e, por consequência, sobre o “humanismo” e a “humanidade”)” (MBEMBE, 2019, p.12). O branco ego-eurocêntrico desta forma é tão superior que sequer é racializado e pode se tornar o humano universal. Esse processo nos leva a afirmar que há uma autoanálise que diz: *Quem tem raça são os outros. Nós brancos, somos todos humanos.*

Por sua vez, ao termo e raça negra coube ser:

Produto de um maquinário social e teórico indissociável do capitalismo, de sua emergência, e globalização, esse termo [negro] foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado. Humilhado e profundamente desonrado o negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria - a cripta viva do capital. (MBEMBE, 2019, p21)

Neste sentido, pode-se perceber como a raça não existe enquanto realidade biológica, ainda que existam de fato, diferenças genótípicas e fenotípicas entre grupos raciais diferentes. Os avanços no campo da biogenética, como os que foram apreendidos a partir do Projeto Genoma, comprovam que estas mesmas diferenças são incapazes de nos dividir em diferentes espécies ou raças humanas. Contudo não se desfazem as racializações dos povos, pois a dimensão sociológica da raça que a faz ser um dado concreto da realidade não foi ainda

superada e perdura. Persiste em especial como instrumento social de controle, de fazer e deixar morrer (MBEMBE, 2018) e de “transformar a pessoa humana em coisa, objeto ou mercadoria” (MBEMBE, 2019).

Muitos outros conteúdos depreciativos foram incorporados ao termo/raça “negro” e aos discursos sobre corpos africanos. Esse processo teve colaborações fundamentais da ciência que instrumentalizou a raça para produzir a diferença. O negro não é humano porque é racializado, ao contrário do branco, sujeito que transmite por exelência o sentido de humanidade.

A desumanização do povo negro-africano anda de mãos dadas com a objetificação da natureza, vista como objeto (dicotomizado do sujeito), antagonista da civilização, da cultura, do progresso, mais um elemento (a natureza) que serve, sendo um duplo antagônico, para sustentar a emergente identidade branca ego-eurocêntrica.

A “categorização” negro, sendo então invenção do branco, terá tudo que remete à seu universo, reduzido e inferiorizado, como acontece com as tradições de terreiro, demonizadas por uma dicotomia maniqueísta entre bem e mal, que sequer faz sentido em sua própria cosmovisão. Essas tradições, por sua vez, entendem o sujeito como parte da natureza como vimos no capítulo anterior, sem contudo, posicioná-lo numa clausura de sentidos pejorativos, justamente porque não vê animais, vegetais, minerais, entre outros seres, como existências inferiores. Não há reduções ontológicas da natureza ou do sujeito, não há identidade baseada na diferenciação radical e hierárquica.

A seguir, veremos uma das reduções feitas com o sujeito racial negro (MBEMBE, 2019), que nos interessa dada a temática do trabalho, a animalização das pessoas negras.

Negros animais

Anteriormente vimos como a natureza no período da modernidade, perde seu estatuto sagrado e se torna uma criatura mundana de Deus, controlada por leis rígidas, previsível, estática, objetificada. A dessacralização da natureza permitiu que o racional homem ego-eurocêntrico a transformasse num objeto que a partir do método científico, poderia ser controlado e explorado.

Na medida em que o homem se torna sujeito, a natureza se torna objeto. Mais uma vez, há uma diferenciação que constitui a identidade do homem moderno e que para tanto,

reduz o outro (neste caso a natureza) a uma condição inferior. Por isso, é que ao mundo natural ficam reservados os atributos que a sociedade da razão renega: a selvageria, o domínio do instinto, a primitividade, entre outras qualidades que estão distante da razão e da civilidade, uma vez que a modernidade também se baseia nessa dicotomia entre natureza e cultura.

No entanto, como o sujeito racial “não branco” produzido pela ciência moderna representa na verdade humanidades inferiores, ele não só pode, como se aproxima, da natureza e de suas qualidades não humanas. Não por coincidência, são inúmeros os casos de homens e mulheres do continente africano, que raptados e traficados para a Europa, foram submetidos a condições análogas às que eram colocadas sobre animais de zoológico e laboratório. Expostos em jaulas, por serem exóticos, diferentes fisicamente do homem branco, para que este último os observasse como atração vinda de um mundo bizarro e selvagem. Vulneráveis em laboratórios e prisões, para toda sorte de experimentos e medição de naturalistas, médicos, cientistas e curiosos.

Os povos africanos-negros foram tratados como animais pela civilização colonialista européia. E essa afirmação só faz sentido, porque dá a entender que fomos tratados como não humanos, tendo como premissa, que os animais podem ser tratados de maneira violenta. É a linguagem que denuncia a superioridade delirante do homem ego-eurocêntrico sobre tudo que não é igual a ele, seja gente, seja bicho.

Hegel dizia a propósito de tais figuras que eram estátuas sem linguagem nem consciência de si; entes humanos incapazes de se despir de uma vez por todas da figura animal com a qual se confundiam. No fundo, era da sua natureza abrigar o que já estava morto[...] uma espécie de humanidade de vida inconstante e que, confundindo devir-humano e devir-animal, tem de si mesma uma consciência “sem universalidade”. (MBEMBE, 2019, p30)

Além disso:

[...] o negro é representado como o protótipo de uma figura pré-humana incapaz de escapar de sua animalidade, de se autoproduzir e de se erguer à altura de seu deus. Encerrado em suas sensações, tem dificuldade em quebrar a cadeia da necessidade biológica, razão pela qual não chega a conferir a si mesmo uma forma verdadeiramente humana, nem a moldar seu mundo. É nisso que se distancia da normalidade da espécie. (MBEMBE, 2019, p41)

Portanto, fica evidente que o sujeito racial negro produzido neste período a partir da ciência, da religião e do colonialismo, é mais “próximo” da natureza (no sentido de parecer um animal) do que do conceito de humanidade e civilização fundados também neste mesmo momento. Quase como um elo entre a selvageria do mundo natural e a civilidade humana, o negro é um proto-homem, é o seu estágio inferior, incapaz de superar os domínios do instinto e das necessidades biológicas. O negro é um refém, preso como animal numa jaula construída por pulsões instintivas, a fome, o sexo, a sobrevivência; por paixões obscuras e sentimentos sem nobreza, a raiva, a agressividade e violência; e pelas suas sensações e comandos disparados pelas necessidades do corpo, cuja as quais ele é incapaz de controlar. O negro é refém do corpo, quem tranca a sela, é a raça.

A animalização do sujeito negro, que também podemos dizer, é objetificação, até hoje é presente no nosso falar. Nas expressões que historicamente usamos para designar, identificar, ofender e objetificar pessoas negras. O conceito de raça e o racismo nos faz negros animais, macacos, mulas e cavalos.

Negros animais: macaco, cavalo e mula.

A craniologia do século XIX, saber científico “exato”, buscava encontrar explicações para a distinção hierárquica entre as raças, não para refutá-las, mas para confirmar que elas são reais (SILVEIRA, 1999). Seu método consistia basicamente no estudo do crânio e da massa cefálica de raças diferentes que apontavam como verdadeira a superioridade de quem tivesse maior volume encefálico, que coincidentemente, era o branco. Junto da craniologia, havia outros destes saberes científicos que construíram discursos biologizantes sobre o corpo negro, que era também o seu objeto de estudo. A cor da pele, a textura dos cabelos, o formato do nariz e da mandíbula, os lábios, eram todos traços considerados para a construção tanto do homem ego-eurocêntrico, quanto do negro-animal, que teve seu corpo e traços associados à macacos, porque estes, segundo o pensamento colonial e ignorante, eram os ancestrais diretos de uma raça que não conseguira se libertar da natureza e evoluir. Esse raciocínio inclusive já era presente antes mesmo da craniologia surgir, como podemos ver através da fala de Voltaire:

A grande questão entre eles [os negros] é se são descendentes dos macacos ou se os macacos descendem deles. Nossos sábios disseram que o homem é a imagem de Deus: eis aqui uma curiosa imagem do Ser eterno, um nariz negro achatado, com pouca ou nenhuma inteligência! Um dia virá sem dúvida onde esses animais saberão cultivar a terra, embelezá-la com casas e jardins e conhecer a rota dos astros: é preciso tempo para tudo. (VOLTAIRE, apud SILVEIRA, 1999, pag. 97)

No pensamento de Voltaire, não só descendem dos macacos os negros, como os macacos podem ser seu estágio evoluído, ou seja, os negros podem ser mais inferiores que estes animais. A superioridade ego-eurocêntrica branca é forte o suficiente para ignorar os princípios da sua própria proposta de ciência isenta, exata, verdadeira, para suprimir o outro, e avançar com seu projeto de poder colonial.

E ainda hoje ouve-se: macaco! Preto macaco!

Essa agressão, quando sai da boca racista é um lembrete do lugar ao qual o negro pertence e do que ele é na perspectiva colonial, um ser inferior, um animal que é diferente do ser humano, um macaco que pertence ao mundo natural e não a sociedade, a civilização, portanto, é lembrar ao negro de que ele não é um sujeito, pois sim um objeto, assim como a natureza.

No entanto, essa não é a única forma de animalizar e objetificar pessoas negras, inclusive o uso deste xingamento é bastante agressivo e por isso é até mesmo recriminado, porque perturba a “ordem racial” imposta que nega a existência do racismo. Há formas mais sutis e aparentemente “positivas” de desumanizar pessoas negras, sobretudo neste caso os homens negros.

Cavalos são animais que, caso não existissem, seria difícil imaginar uma série de atividades que estão presentes na vida humana, na história das sociedades e civilizações. Força de trabalho, meio de transporte, arma de guerra, entreterimento pelo esporte. Cavalos são animais que no imaginário social estão relacionados à força, desempenho físico e potência.

É também a expressão usada para falar de homens negros e suas genitálias, que de acordo com os estereótipos racistas, são como o animal. No imaginário popular brasileiro, a figura do negro é sempre associada a atributos corpóreos avantajados, o pênis e a musculatura desenvolvida quase natural nos homens, o quadril e nádegas das mulheres. Prova disso, é a forma como a indústria midiática, em especial a pornográfica, se apropriam destes estereótipos na medida que os reproduzem. Os filmes, cenas e produções que tem atores

negros, em muitos casos são categorizados nos termos “cavalo” e “touro” (*bull*, nos EUA), e nestas produções há uma constante na atuação direcionada para atores negros que sempre representam personas violentas, brutas, sexualmente potentes, incansáveis e insaciáveis. Esse estereótipo no entanto, não se restringe às produções midiáticas, compõe pois o que se espera de um homem negro na vida real.

Para o racista, chamar um homem negro de cavalo, pode parecer uma forma de elogiá-lo e de reconhecer qualidades nele, porém, isso não passa de mais um dos reducionismos que os estereótipos de raça do “narcisismo ocidental” (SANTOS, 1983), também constituinte da identidade branca ego-eurocêntrica, produzem, pois resumem o homem negro ao pênis, ao sexo, à uma virilidade e violência animalesca. Fanon (2008) explica:

O branco civilizado conserva a nostalgia irracional de épocas extraordinárias de permissividade sexual, cenas orgásticas, estupros não sancionados, incestos não reprimidos.[...] Projetando suas intenções no preto, o branco se comporta “como se” o preto as tivesse realmente. Quando se trata do judeu, o problema é nítido: desconfia-se dele, pois ele quer possuir as riquezas ou se instalar nos postos de comando. O preto é fixado no genital, ou pelo menos aí foi fixado. Dois domínios: o intelectual e o sexual.[...] O preto representa o perigo biológico. O judeu o perigo intelectual.[...] Ter fobia do preto é ter medo do biológico. Pois o preto não passa do biológico. É um animal. Vive nu. (FANON, 2008, p143)

Mais uma vez animalizado, o negro é um objeto sexual, disponível para o deleite de alguém que não irá amá-lo, mas que com ele quer satisfazer suas fantasias secretas, àquelas que a ética e moral cristã não permitem vir à tona. Além de objeto, o negro é o receptáculo onde o ser branco ego-eurocêntrico deposita as suas repulsas, o que ele não quer ser, aquilo do que quer escapar: o biológico, o natural, que na sua perspectiva cartesiana, é antagônico a cultural, civilização e humanidade.

A figura do negro se torna tão animalizada, que é reconhecido como macho, não como homem, e tudo se reduz ao seu falo, porém, não é este o falo representado pelo porrete fálico de Exú, chamado de *ogó*, símbolo da potência criadora, do surgimento da vida e do movimento. Este falo ao que o homem negro é reduzido, é o do falocentrismo machista que apenas nos objetifica e retira de nós, tudo que o orixá das encruzilhadas representa. Este processo acontece também com as mulheres negras, que são boas para o sexo, mas não para o afeto, o amor.

A escravidão e as relações de exploração e submissão entre senhor e escravo, expressam em partes essa noção animalizada do sujeito racial negro. Não foram poucas no Brasil colonial as chamadas “fazendas de reprodução”, em que um homem negro com as “melhores características físicas”, era obrigado a ter relações sexuais com mulheres negras parideiras (também obrigadas) que dariam luz a outras crianças negras com boa genética para o trabalho braçal. Assim como se faz com animais em que se quer preservar os bons genes. Também não foram poucas as vezes em que homens e mulheres negros, sobretudo as mulheres, sofreram abusos sexuais motivados por esse estereótipo animalesco sobre nossos corpos, que parecem aos olhos brancos um elo entre o sexual e o selvagem, que ao mesmo tempo é objeto de desejo e repulsa.

A potência física que era e é atribuída ao corpo negro o transforma no corpo ideal para o trabalho físico, e para realizar os desejos inconfessos da branquitude. Isso não fez do negro um super-humano, como se fosse superior ao branco, fez do negro um monstro-animal:

Quando não é invisibilizado, o negro é representado como contraponto antitético do humano. A sua aparição, quando autorizada, é reduzida à uma dimensão corpórea, emotiva ou ameaçadora, tal como um King Kong descontrolado: tão grande, tão bruto, tão negro, com mãos rústicas e exacerbados instintos libidinais em sua busca desenfreada pela mocinha (ultrafeminina) de tez claramente virginal e corpo frágil. (FAUSTINO, 2014, p85)

A representação sexualizada do corpo negro na sociedade brasileira, sobretudo no período colonial, foi a justificativa que buscava explicar os estupros e abusos sexuais de mulheres negras, cometidos por homens brancos que não eram capazes de resistir a volúpia e sedução natural do corpo negro feminino, como se fossem vítimas de um feitiço. As escravas negras muitas vezes eram mantidas como amantes e escravas sexuais por seus senhores, e deram luz a crianças bastardas, negadas pelo pai e sua família imaculável, fruto de relações anormais entre seres diferentes, o branco e o negro.

Aos filhos e filhas de relações inter-raciais, foi dado o nome de mulato, e essa é a terceira expressão que escolhemos junto dos termos macaco e cavalo, para exemplificar a animalização o sujeito negro.

No século XIX e XX, que tem sua transição marcada pelo fim da escravidão em 1888, o Brasil se depara com o problema da construção de uma identidade nacional. Essa questão, faz parte das preocupações de pensadores, cientistas e da elite brasileira, que pensavam os

rumos do país, que era inegavelmente plural. A diversidade de povos, culturas, religiosidades, técnicas, saberes, fenótipos diferentes, vindos do tráfico atlântico de negros escravizados e da abertura do país para imigrantes europeus (que vieram sobretudo para substituir a mão de obra negra), fizeram do Brasil um mosaico pluriétnico que aos olhos das elites que estavam a frente do país, era um obstáculo ao desenvolvimento tanto econômico, quanto sócio-cultural.

As classes dominantes brasileiras tinham como objetivo instaurar no país um tipo de modernidade tardia que faria com que aqui, se refletissem os padrões de desenvolvimento, política, cultura, sociedade e religiosidade das nações europeias. Não ficaram fora do pacote, os padrões estéticos e raciais brancos e eurocêntricos, e por isso é que os sujeitos racializados não-brancos brasileiros se tornaram um empecilho para este processo, porque se tornaram um empecilho para a associação de uma identidade étnica-racial com uma identidade nacional, ou seja, a presença de indígenas, negros, mestiços, mulatos, não permite que o Brasil se afirmasse um país branco.

Ser brasileiro, não poderia ser sinônimo de ser branco, pois boa parte da nossa população, sua esmagadora maioria, estava longe de ser branca. A mácula racial do país precisava ser limpa, embranquecida e neste sentido, o mulato emerge, entre teorias da mestiçagem e eugenia, como uma figura ambígua que ora serve ao projeto de embranquecimento da população brasileira, ora existe como um pecado que não se pode esconder.

O termo mulato há muito tempo (assim como os outros dois termos que abordamos anteriormente) vem sendo utilizado não só pelos teóricos da mestiçagem e da eugenia, mas faz parte do “vocabulário étnico” de nossa sociedade, e de maneira cotidiana e “inocente” é usado, como se não estivesse carregado de sentidos pejorativos sobre o povo negro brasileiro.

Popularmente chama-se de mulato, alguém que tem tonalidade de pele mais escura que uma pessoa branca, porém mais clara que uma pessoa negra, e que no seu fenótipo, na sua aparência deixa nítida a “mistura” racial. Não fora chamado de mestiço, porque mestiço é aquele que nasce de relações inter-raciais entre brancos e indígenas, e que por isso, é ainda superior ao mulato, por não ter sangue negro correndo nas veias (MUNANGA, 1999). O termo também é usado para falar de alguém que evidentemente não é branco, que é negro, mas que não pode ser chamado dessa maneira, o que seria uma ofensa. Neste caso, mulato é uma alternativa branda a uma expressão mais pejorativa (negro) para identificar alguém racialmente. É válida notar o peso e sentido que o termo negro carrega, capaz de evitar que as

pessoas a usarem para falar de alguém racializada como negra, essa prática inclusive, é recorrente até hoje, ou seja, os sentidos negativos atribuídos ao ser negro, de certa forma estão preservados.

Os dois empregos de “mulato”, para designar alguém que não é branco, mas tem a pele mais clara, e para dizer de alguém sem usar a palavra “negro” refletem parte do sentido que preenche essa palavra. Mulato deriva na etimologia de mula, o animal. A mula é o fruto do cruzamento entre um asno e uma égua, que são espécies diferentes de equinos. Assim como o mulato, é filho de duas espécies diferentes de gente, ou de um ser humano (branco), com um ser inferior (negro), que é a mácula que define sua existência, pois o mulato não é branco, está ainda abaixo dele.

Porém, apesar de não ser branco, o mulato também não é negro, pelo menos não de acordo com aqueles que no século XIX, antes e depois da abolição de 1888, pensavam os rumos da nação brasileira. Ambíguo como já dissemos, o mulato é quase a manifestação de um pecado ou crime, porque nasce de relações entre grupos que não deveriam se misturar. É expressão da mestiçagem brasileira entre brancos, indígenas e negros, que para alguns autores como Raimundo Nina Rodrigues (teórico eugenista brasileiro do século XIX), é degenerativa e degradante, uma vez que o mulato/mestiço, não é tão bom quanto o branco, tão pouco serve como os negros e indígenas. É um ser que não tem utilidade e que promoveria o atraso social brasileiro, dado as suas características inferiores. É um ser estéril, assim como a mula.

Na outra face da moeda, o mulato é também uma resposta e uma saída para a problemática da identidade racial e a identidade nacional brasileira. As teorias eugenistas e os saberes científicos sobre a questão racial de época, como já vimos, associavam o negro a uma série de inferioridades sociais, culturais, biológicas. A genética negra era inferior, e no caso de relações inter-raciais, de acordo com estes teóricos, de Buffon a Silvio Romero o código genético branco prevaleceria. E aí, morava a esperança de outra nação surgir. De certa maneira, podemos dizer que o mulato, assim como a mula(o animal), já nascia para carregar um fardo, o de embranquecer a população, uma vez que:

Em 1766, Buffon acrescenta que a mestiçagem é o meio mais rápido para reconduzir a espécie a seus traços originais e reintegrar a natureza do homem: bastaria, por exemplo, quatro gerações de cruzamentos sucessivos com o branco para que o mulato perdesse os traços degenerados do negro. (MUNANGA, 1999, p26)

Este raciocínio, também compôs o pensamento social brasileiro que da mesma maneira acreditava num processo gradativo de embranquecimento do país. Porém, por mais que o mulato fosse fruto de uma suposta purificação racial gradual de toda nação, ele ainda era inferiorizado diante do branco, diante do “humano”, até mesmo porque quando um “brasileiro é designado preto, negro, moreno, mulato, crioulo [...], sem possibilidade de dúvidas, é que se trata de um homem-de-cor” (NASCIMENTO, 2018) ou seja, é negro e através do termo mulato, é animalizado.

Dessa forma, através dos termos macaco, cavalo, e mula-to, podemos perceber como ciência e sociedade tem um olhar animalesco sobre o sujeito negro. Existem outros termos, nomes de animais, que são associados a existências desviantes da norma masculina, branca, heterossexual como “vaca, piranha e veado, são todos nomes de animais de seres da natureza tomados - em todos os casos - em sentido negativo em oposição a comportamentos considerados cultos, civilizados e bons” (GONÇALVES, 2018).

Porém, estes três que apresentamos aqui, fazem parte de um discurso científico racista, que se introjetam no senso comum, não são meros xingamentos. Foram paulatinamente construídos por saberes científicos certificados pelo método e introjetados no senso comum, pela força do poder de verdade que existe na ciência, tanto é que até hoje, são comumente empregados, não caíram em desuso. Um bom exemplo é o discurso do então candidato à presidência Jair Bolsonaro, que em 2017, numa palestra no clube Hebraica, no Rio de Janeiro, disse que: *“Eu fui num quilombo. O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas . Não fazem nada. Eu acho que nem para procriador ele serve mais.”* Neste sentido é que:

As referências a “bestialidade” e “ferocidade” demonstram como associação entre seres humanos de determinadas culturas, incluindo suas características físicas, e animais ou mesmo insetos é uma tônica muito comum do racismo e, portanto, do processo de *desumanização* que antecede práticas discriminatórias ou genocídios até os dias de hoje. (ALMEIDA, 2019, p29)

A partir disso, podemos entender que o negro é um “corpo de extração”, ou seja, um corpo matéria-prima que está na estrutura colonialista, vulnerável às vontades do senhor (MBEMBE, 2019), do homem branco ego-eurocêntrico. No entanto, aos nossos olhos, não são somente vontades atreladas a exploração do trabalho braçal, do sexo, da energia do corpo negro. Essa explorações não se resumem ao trabalho escravo, ao estupro, pois incluem bem

como, uma exploração ontológica, pois o branco quer que o sujeito negro (e todos os outros racializados) represente e seja na sua condição de ser, o suporte da própria identidade branca. A produção colonial sobre a raça e os significados do que é ser negro, estão diretamente relacionados com o que é ser branco (que se define a partir da diferença hierarquizada com o outro), porque são o substrato, o ponto referencial utilizado pela branquitude para ser posicionado como essa oposição inferior ao padrão universal de humanidade. Sem o delírio da raça, e o negro, o branco pouco se sustenta. Por isso, essas noções racistas são constantemente re-calibradas, atualizadas ao contexto vigente, para atender as necessidades do capitalismo e do padrão de poder colonial.

Assim, concluímos essa etapa, compreendendo finalmente que a raça, não existe biologicamente, mas é um conceito que está “inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado” (ALMEIDA, 2019), por isso existe socialmente, sendo um conceito “relacional e histórico”, que foi construído a partir de um discurso “biologizante” sobre corpos negros, para nos classificar como espécie inferior, como selvagens e primitivos, antagônicos à civilização moderna e urbana.

Através da raça, o negro é inventado pelo branco e transformado num corpo de extração que será, objeto, fetiche, força de trabalho, um animal. Esses processos de objetificação, animalização e desumanização, são participes da construção do negro (e de outros grupos subalternos) como o diferente, o outro, o inimigo da civilização. Essa relação de inimizade implica num combate a este corpo que ameaça o mundo branco, que se materializa espacialmente nas cidades, nos territórios, nos países. O levante e reforço de barreiras nos EUA e em países da Europa contra imigrantes africanos, latinos, árabes, são sustentados por essa ideia de um outro que ameaça o padrão moderno-colonial.

Haverão portanto estratégias para controlar, expulsar, encarcerar e matar, estes corpos marcados pela diferença - associados a natureza que para modernidade europeia não passa de um conjunto de objetos que podem ser manipulado em favor da civilização desenvolvimentista - bem como tudo aquilo que remete à sua existência: tradições, cultura, linguagem, saberes, técnicas, religiosidade. Gestões racistas de um espaço construído na lógica dominante branca que precisa desarticular as espacialidades - e no nosso caso - as territorialidades negras, como acontece com os terreiros de umbanda e candomblé, como veremos a frente.

4.2) Colonialidade

As condições geo-históricas nas quais o conceito de raça surge e atrelado, são as da expansão do capitalismo mercantil e mais tarde industrial, que a partir de um mundo racializado, e portanto hierarquizado, pode empenhar através da escravidão, do tráfico negreiro, da dominação colonial e da guerra, o colonialismo. Não é por coincidência que as grandes navegações do século XVI e a expansão da revolução industrial do século XIX, culminam em ondas colonialistas nas Américas e na África. A racialização do mundo foi também a fundação, a base angular das desigualdades sociais globais que ainda caracterizam nossa realidade, pois a raça fez do negro um objeto, uma mercadoria, e uma moeda (MBEMBE, 2019), e esse foi o precedente para a fabricação de muitas outras humanidades objetificadas, inferiorizadas diante do branco europeu, que podem ser vendidas no mercado da exploração capitalista.

A exploração dos povos africanos e indígenas correu lado a lado, na estrada do progresso, do desenvolvimento e da civilização com a exploração predatória da natureza, um tipo de “corpo de extração”, vista somente como recurso e matéria prima aos olhos da máquina civilizatória moderno-europeia. A destruição e expropriação ambiental, como vimos, fazem parte da colonização promovida por um povo que tem sua sociabilidade marcada pelo seu afastamento dicotômico e senso de superioridade diante da natureza.

Dessa maneira é que o colonialismo, controlando (e explorando) a natureza, o território e seu povo, se expressa numa lógica espacializada de dominação e de inserção dos “colonizados no espaço da modernidade” (MBEMBE, 2019), o que significa de certa forma, a expansão territorial da sociedade moderna, pois:

O que chegou às Américas foi uma enredada estrutura de poder mais ampla e mais vasta, que uma redutora perspectiva económica do sistema mundo não é capaz de explicar. Vendo a partir do lugar estrutural de uma mulher indígena das Américas, o que então surgiu foi um sistema-mundo mais complexo que aquele que é retratado pelos paradigmas da economia política e pela análise do sistema-mundo. Às Américas chegou o homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu, com as várias hierarquias globais enredadas e coexistentes no espaço e tempo[...] (GROSFUGUEL, 2010, p463)

As colônias eram localmente administradas por matrizes de poderes coloniais (QUIJANO, 2010) alheios a sociedade e ao poder local, como se fossem extensões das metrópoles, que apesar de estarem em seu comando, não eram nem de longe a mesma coisa que os países colonizadores e seu povo, e esse movimento só foi possível, porque as terras colonizadas, eram (a partir da racialização global produzida pela modernidade) as terras (e territórios) dos selvagens e primitivos, daqueles que não se libertaram da natureza. Porém, essa regência territorial, não se restringiu somente a uma dimensão administrativa e econômica, e representou na verdade a imposição de novas formas de organização social, da cultura dominante, dos valores éticos e morais, das formas de saber e de crer.

Poderíamos dizer que isso demonstra a espacialidade da raça? As favelas brasileiras, que sofrem as ofensivas da “guerra às drogas”, e a negligência das instituições públicas, não são vitimadas pela necropolítica do Estado por serem os lugares onde estão os negros e pobres? O imaginário sobre o continente africano como o lugar da miséria, da doença, da fome e da guerra, que é a justificativa para missões e ações “humanitárias” coloniais, não estão imbricados com a “negrura” da África? São questionamentos e provocações sobre as formas pelas quais a raça se espacializa.

No entanto, nos interessa agora o fato de que por exemplo no Brasil, mesmo que tenha chegado ao fim o sistema colonial, continuamos a nos organizar socialmente a partir dos padrões e critérios da metrópole. Sua lógica e racionalidade de hierarquização e dominação, permaneceu clivando a sociedade. Por isso, e por conta da manutenção das estruturas da sociedade capitalista, é que no período pós-colônia, o homem branco permaneceu no topo da hierarquia social brasileira, preservando seu status, patrimônio e privilégio, nos aspectos econômicos, políticos, culturais, e simbólicos.. À permanência da racionalidade moderna ego-eurocêntrica, foi dado o nome de colonialidade do poder, que são:

[...] formas de dominação e exploração sexual, política, epistêmica, econômica, espiritual, linguística, e racial, em que a hierarquia étnico-racial do fosso cavado entre o europeu e o não-europeu reconfigura transversalmente todas as restantes estruturas globais de poder. (GROSFOGUEL, 2010, p464)

A colonialidade, portanto, é como diz Grosfoguel (2010) a outra face da modernidade. É uma rede de clivagens, poderes e hierarquias, elaborados a partir da modernidade, que sustentam essa “matriz de poder colonial”, em que os diferentes do mundo, aqueles que não

são homens, brancos, heterossexuais, europeus, científicos, cristãos, permanecem submetidos à identidade branca ego-eurocêntrica.

Neste sentido é a outra face da modernidade porque é a difusão do mundo moderno europeu, sua territorialização noutros espaços, baseada numa “classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular” (QUIJANO, 2010) que divide os povos entre “primitivos e civilizados”, “tradicionais e modernos”, o que acarreta na submissão e aniquilação sumária e constante de outras formas de vida, cultura, saber e ser divergentes do padrão, que é dado pela ciência, dentre outras instituições e discursos.

Dessa forma podemos concluir que a raça, é o fundamento da colonialidade, porque determina quem será colonizado, quem será colonizador e essa distribuição de papeis no teatro egoísta da branquitude europeia, define também, no passado as metrópoles e colônias, no presente o centro e as periferias do mundo. Como essa matriz de poder racializada se espacializa? Há dois caminhos possíveis, que se adaptam melhor nesta pesquisa e iremos debatê-los a seguir.

E seja feita a minha vontade, assim no céu, como na terra.

Como dissemos anteriormente, a colonização das Américas e de modo geral os colonialismos ou seja, os processos de colonização e dominação territorial seja para povoamento ou exploração dos territórios do “novo mundo”, vieram acompanhados da exploração do território dos povos originários destes espaços colonizados e da natureza.

As riquezas e recursos das colônias naturais foram a matéria prima e o combustível queimado para o desenvolvimento econômico das metrópoles no período colonial. As especiarias, o ouro e metais preciosos, a madeira e outros elementos encheram os olhos do capitalismo mercantil e industrial (em períodos diferentes). Nos tempos atuais, é nos países pobres que as multinacionais instalam suas fábricas que exploram território e gente, provocando devastação e desgaste ambiental, como se vê no Brasil. Nas margens do sistema-mundo colonial moderno, é que também se desenrolam atualmente as disputas pela privatização da água e exploração de aquíferos, cobiçada pelas nações dominantes e empresas.

A diversidade da fauna e flora dos países colonizados, no passado, surgiu no horizonte da ciência moderna como um vasto mundo de objetos naturais, à disposição da

experimentação científica, para medir e classificar. Hoje, a mesma diversidade é roubada e traficada dos territórios nacionais das periferias globais e dentro destes territórios, numa reprodução escalar da colonialidade, as terras dos povos tradicionais indígenas e quilombolas estão desprotegidas e vulneráveis à etnobiopirataria²⁴ que atende aos interesses do capital. A partir dos princípios ativos de sementes, folhas e ervas, a indústria farmacêutica produz os remédios para doenças que ela mesma cria e que emergem como consequência do modelo de vida urbano vigente.

Na cosmovisão e racionalidade de povos africanos e indígenas, a natureza não pode ser resumida ao sentido dos termos como recursos naturais, bem materiais, fonte de riquezas e matéria-prima, pois é significada e representa algo que está para além do mundano, ao mesmo tempo em que faz parte dele. A natureza para os povos negros que foram traficados para o Brasil e deram origem às religiões de matriz afro-brasileira, bem como para indígenas, têm estatuto sagrado, é algo superior em comparação a um objeto da modernidade europeia, e por isso, não pode ser tratada de qualquer maneira, pois como vimos no trabalho de campo que compõe o discurso metodológico deste trabalho, há regras, comportamentos, formas, de lidar, entender, sentir e coexistir com a natureza.

A partir disso, a exploração e destruição da natureza, não se configura somente como violência e depredação à um bem material e ou “natural”, pois para fazê-lo, o homem branco ego-eurocêntrico, ignorou o significado da natureza para os povos que foram invadidos pelo colonialismo, e a fez como mais um elemento-objeto do mundo, que está a sua disposição, à disposição do sujeito racional moderno.

A colonialidade se expressa aqui portanto, como uma dominação epistêmica (MALDONADO-TORRES, 2019, p43) na forma da colonialidade do saber, na medida em que a racionalidade europeia se impõe sobre a dos povos subalternos e sua natureza não objetificada.

A primeira forma de instaurar essa dominação epistêmica é através da dominação do corpo, um veículo de saberes, mitologias e tradições. A transmissão dos saberes, dos valores morais e éticos, da tradição e mitologia, do complexo de elementos culturais de grande parte dos povos originários indígenas e dos grupos étnicos africanos traficados para o Brasil, se

²⁴ Etnobiopirataria seria o contrabando, o tráfico de espécies animais e vegetais, sementes, material genético, bem como de saberes dos povos originários sobre a biodiversidade de seus territórios. Em geral, é uma violência colonial na medida em que é empenhada por grandes grupos empresariais e países do norte global sobre comunidades indígenas, quilombolas, ribeirinhas e outros grupos subalternizados.

dava pela oralidade, pela fala, pela boca, logo pelo corpo. As violências (de muitos tipos) promovidas pela colonização sobre estes corpos marcados pela diferença da raça, através da escravização, de castigos, de agressões físicas, simbólicas e psicológicas que levam a morte do corpo, culminam na interrupção da transmissão de saberes e no apagamento destes mesmos. As pedagogias coloniais que buscam educar corpos, mentes, espiritualidades num paradigma existencial europeu e cristão, atuam neste processo de docilização dos corpos (para lembrar Foucault), que mais uma vez abre portas para o epistemicídio.

O epistemicídio por sua vez, é justamente:

[...] o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. (CARNEIRO, 2005, p. 97).

A ciência moderna aqui tem papel fundamental, pois é através da sua força de verdade dada pelo suposto infalível e rígido método, que a perspectiva de uma natureza objeto que serve às necessidades humanas indiscriminadamente, se sobrepõe à outras naturezas que são determinadas por bases epistemológicas que foram subalternizadas e apagadas. O método científico da modernidade, expande-se e territorializa sua dicotomia entre sujeito e objeto, no “novo” mundo. Assim na colônia, como na metrópole.

Corpos marginais

O corpo, como já dito, passa também, em primeiro lugar, por essa “colonização”, que tem como ponto de partida os discursos que a ciência e a religião impõe sobre os corpos negros e indígenas, assim como sobre sexualidades “divergentes”. São os corpos do trabalho, do sexo, do pecado, da feiura e animalidade, da doença e perversão.

Essas atribuições negativas aos corpos colonizados, se espacializa na medida em que há permissões e proibições do que tais corpos podem ou não fazer, onde podem ou não ir, como devem ou não se portar. A colonialidade amarra uma série de regulamentações espaço-corporais, que caso não sejam cumpridas, geram consequências, punições, castigos que se dão também no corpo e no espaço.

Aos corpos negros, no período colonial escravocrata eram reservados os espaços da senzala, das plantações, da cozinha, dos lugares menos valorizados nas cidades (cortiços insalubres, casebres, etc). Espaços adequados à seres inferiores, que deveriam se comportar como tal, demonstrando respeito e submissão, cabisbaixos, silenciados e sob controle, diante dos corpos brancos e da casa grande.

As “insurgências corpóreas” dos negros, como a fuga das fazendas, das senzalas e demais espaços de submissão, bem como suas manifestações culturais e religiosas, que tem sua dimensão estética e corpórea demonizadas, recebiam muitas vezes punições em locais públicos. Chicoteamentos, enforcamentos, decapitações, estupros, privações de comida e outras necessidades, eram violências cometidas sob corpos negros nos pelourinhos, praças e em outros espaços públicos, numa espécie de pedagogia da violência, que é “afirmação de uma ordem espacial racialmente hierarquizada” e que ensinava aos outros negros e negras, o seu lugar social e o preço que se paga pela tentativa de transgressão.

Outros corpos marginais também foram ordenados espacialmente pelo padrão colonial de poder racializado e generificado. Ao corpo das mulheres brancas que representa a pureza, a castidade, a ausência de prazeres e desejos, o amor, foi reservado o espaço privado da casa, onde está a família do patriarcado héterossexual branco e cristão. Porém, apesar dos controles e violências incidentes sobre esses corpos, vale também lembrar o papel das mulheres brancas na manutenção do status quo da ordem racial.. Por outro lado, à qual espaço foi relegado o corpo das mulheres hippersexualizadas e exploradas ou seja, das mulheres negras? Ao espaço da casa, na condição da mucama, da ama de leite, da empregada, daquela que existe no espaço da casa para servir ao branco. À rua, no comércio informal e na prostituição, a periferia.

Os corpos desviantes da heteronormatividade também não podem ocupar o espaço público, pois a expressão estética de suas sexualidades e afetividades, rompe com a norma, que é masculina e héterossexual. Por isso aos LGBTTQIA+, bem como às mulheres, é reservado o espaço privado, porém, dissociado da família, da moral e bons costumes, resta a estes corpos espaços da invisibilidade e da vergonha, onde não podem ser reconhecidos. Sua existência é ignorada pela sociedade e ocultada no espaço público e quando vista, é punida..

Por fim, não se pode desconsiderar a cisão entre mente/espírito e corpo, instaurada pela modernidade, que vê na dimensão corpórea o perigo dos prazeres, das sensações, da herança e pulsões biológicas e da irracionalidade. A sociedade ocidental moderna, aprendeu a

ver o mundo somente com a cabeça, que guarda o cérebro, a racionalidade e a iluminação. O corpo é um fardo que atrasa o progresso humano e facilmente cede às tentações carnis. No entanto, é através do corpo e de seus sentidos, que experimentamos a vida. Inclusive ele é também registro destas experimentações, dos trajetos que percorre e do que aprendemos caminhando. Não é por acaso que o dono das encruzilhadas é também dono do corpo. Exu! É pelo corpo se dá nossa existência no tempo-espço, é condição do sujeito e se este é feito objeto, se é privado de sua subjetividade e formas de ser no mundo, é pelo corpo que isso se dá, através da dominação destes corpos marginalizados e de violências simbólicas e materiais sobre ele. Assim, a colonialidade aqui se expressa como dominação do ser (MALDONADO-TORRES, 2019, p43), pois ao passo em que se impõe sobre a subjetividade e os corpos de negros e indígenas, mulheres, LGBTTQIA+, ordena outras experiências sensório-corporais de espaço e tempo.

Em tempo, é preciso considerar que para as religiões de terreiro, o corpo tem um sentido sagrado, porém sem o revestimento moralista cristão que nega o que há de “profano” em nós. É no corpo, onde as entidades, orixás, voduns, nkisis se manifestam, dançam, falam, riem. É através do corpo que é possível a comunicação entre os planos da existência e por meio dele, que o sagrado circula por lugares onde ele (já) está. Quero dizer, as divindades do panteão de terreiro estão e são a própria natureza, porém, são também os seus “filhos e filhas”, ou seja, aqueles que tiveram o corpo ritualizado e foram iniciados para determinados orixás, voduns, nkisis. E por estes corpos ritualizados e iniciados, o sagrado da Umbanda e Candomblé, circula pelo espaço, no qual já se faz presente em outras manifestações: no ar, na água, nas folhas, no fogo, no mercado, no movimento e nas trocas, por exemplo, como afirma Carneiro (2009): “Nosso corpo é no mundo; nosso mundo nos acompanha em nosso corpo”.

Dessa maneira, a colonialidade do saber e do ser, se relacionam na medida em que objetificar a natureza através da dominação epistêmica, é também de certa forma, objetificar algo dos quais os corpos dos homens e mulheres de terreiro fazem parte, e por consequência, objetiva-los. Isso demonstra uma rede de poderes e hierarquias que constituem a colonialidade de maneira geral.

Norma, controle e poder

Para manter e conservar a hierarquia construída a partir dessa racialização colonial, é preciso que estes discursos, estereótipos, preconceitos, sobre o negro estejam fixados e introjetados na racionalidade comum, como partes fundamentais da estrutura social e cultura de um povo ou nação. A hierarquia racial cujo branco é dominante, deve ser a norma, a ordem, que organiza a sociedade e os lugares que cada grupo social deve ocupar, simbólica e materialmente. Aí está a colonialidade do poder (MALDONADO-TORRES, 2019, p43).

A colonialidade do poder, através da cultura e da estrutura de uma sociedade, irá não só perpetuar e enrijecer uma verticalidade e hierarquia social, determinando quem serão os grupos dominantes e dominados, mas irá também manifestar essa mesma segregação espacialmente, na medida em que os espaços ocupados pelos brancos, não poderão ser compartilhados com os negros, pois são “humanidades descartáveis”, seres inferiores, proto-humanos, são os “condenados” como diria Fanon (2008). E caso ocupem espaços destinados aos brancos, é numa condição subalterna e subserviente, como quem está ali, para servir, e não para consumir ou participar, ou então, como excepcionalidade, como concessão de quem permite a presença de um corpo estranho entre os normais.

A localização dos terreiros de Umbanda e Candomblé, são exemplos de como a colonialidade do poder, do saber e do ser, se articulam numa produção do espaço igualmente hierarquizada e excludente. Os terreiros são manifestações espaciais de tradições negras, são territórios tradicionais, são espaços onde a espiritualidade, os saberes, práticas rituais, a estética e musicalidade dos corpos negros traficados do continente africano para o Brasil, se re-organizam, resistem e sobrevivem, e sendo portanto espacialidades negras, devem estar também espacialmente submetidas e marginalizadas, de acordo com a colonialidade. Religiões de sub-humanos, devem ter sub-lugares no espaço da cidade. Caso insistam em permanecer em lugares onde a ordem branca não permite, a classe dominante dispõe de instrumentos técnicos, jurídicos e institucionais, de coerção e força, para exercer o seu poder colonial, como se pode ver na história dos terreiros de Umbanda, Candomblé, e outras tradições/religiões do campo afro-brasileiro, que é marcada por violências contra seus templos, corpos e saberes.

A dimensão espacial da colonialidade, está diretamente relacionada com o exercício do poder, ou da matriz de poder colonial, que se impõe estabelecendo as regras de

organização social e faz com que as cidades por exemplo, tenham como lugares de referência e importância cultural, política, religiosa, igrejas, pelourinhos, monumentos, que representam o sujeito dominante da colonialidade e a superioridade racial branca, como se vê nas igrejas matriz que ocupam de pequenas a grandes cidades, regiões centrais, de destaque e visibilidade no urbano. Porém, para que essa hierarquia espacializada se sustente, é preciso como dissemos, normalizar essa paisagem embranquecida na cultura e estrutura social, fixá-la na narrativa dominante sobre a sociedade, como se fosse a única narrativa possível e verdadeira, diz Quijano:

A dominação é, portanto, *sine qua non* de todo o poder. Está é uma velha constante histórica. A produção de um imaginário mitológico é um dos seus mecanismos mais característicos. A “naturalização” das instituições e das categorias que ordenam as relações de poder que foram impostas pelos vencedores/dominadores, tem sido, até agora, o seu procedimento específico. No capitalismo eurocentrado, é sobre a base da naturalização da colonialidade do poder que a cultura universal foi e continua a ser impregnada de mitologia e mistificação na elaboração de fenômenos da realidade. (QUIJANO, 2010, p125)

A produção deste imaginário mitológico do qual fala Quijano, é a construção da narrativa dominante da superioridade branca. É a criação e manutenção da cisão estabelecida pela ciência e religiosidade moderna cristã, de que há raças superiores (brancos) e inferiores (negros e indígenas), há os dominadores e os dominados, os civilizados, que tem a missão de levar o progresso, o desenvolvimento e a razão mundo a fora, e há também os selvagens, que serão civilizados pelos primeiros.

Quijano (2010) aponta uma das formas pelas quais este processo se dá, a partir da naturalização das formas e categorias de organização social impostas pelos dominadores, ou seja, a normalidade com que é vista a hierarquia racial. Mbembe, 2018, afirma que

[...] O racismo consiste, pois, em substituir aquilo que é por algo diferente. uma realidade diferente. Além de uma força de deturpação do real e de um fixador de afetos, é também uma forma de distúrbio psíquico[...] (MBEMBE, 2018, p69)

Diríamos que o racismo é fixador de afetos, mas também de desafetos, e o faz quando associa de maneira determinante, os estereótipos da raça aos corpos racializados e assim, naturaliza (ou essencializa?) a racialização dos grupos sociais e a forma como podem ser tratados a partir do lugar que ocupam nas hierarquias coloniais das raças.

Aí está também, uma encruzilhada onde podem se encontrar a colonialidade e as concepções de racismo, sobretudo, a de racismo estrutural (ALMEIDA, 2018).

Não por acaso, o racismo se relaciona com a noção de natureza cunhada pela ciência moderna, porque assim como esta, tenta constantemente naturalizar as violências e opressões sobre o povo negro alegando que tudo isso deriva de sua condição naturalmente inferiorizada, como atesta por exemplo a biologia, quando na verdade ambos, tanto a natureza da modernidade europeia, quanto o conceito de raça do mesmo período, não passam de construções sociais hierarquizantes que servem ao capitalismo e à colonialidade.

Esse viés natural com o qual é revestido o racismo e as atribuições dadas às raças, são elementos que constituem o racismo. De acordo com Almeida:

[...] o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas, e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo profissional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é a regra e não exceção. (ALMEIDA, 2019, p50)

Portanto, o racismo produz e se perpetua, na medida em que normaliza relações raciais hierarquizadas. Essa normalidade não se resume a uma percepção fatídica das violências racistas, como se elas fossem notadas, porém aceitas, como se fatalmente fossem acontecer. A condição de normalidade do racismo se expressa na ideia de norma/normativa, ou seja, o racismo é a ordem, é o padrão e modelo pelo qual a sociedade deve se organizar, de tal forma que se as hierarquias, discriminações negativas de várias ordens, violências materiais e simbólicas, sistemáticas e pontuais, sobre as pessoas negras e suas formas de ser no mundo, sequer são vistas dessa forma, como os graves e estruturais problemas que são, pois são situações que podem acontecer com o povo negro *naturalmente*.

Essa naturalização e normatividade das relações étnico raciais hierarquizadas, depende também de explicações sobre as desigualdades entre brancos e negros, que servem, para blindar a branquitude e sua identidade ego-eurocêntrica de se deparar com a tragédia que produz continuamente, legitimada então por explicações verdadeiras, bem como para convencer aos sujeitos não brancos, em especial ao negro, de sua inferioridade inescapável.

O racismo científico é uma dessas explicações “racionais” para as desigualdades entre grupos racializados. O mito da democracia racial da década de 30 (nos referindo muito mais

ao pensamento social comum brasileiro do que ao livro “Casa Grande e Senzala” de Gilberto Freyre) por exemplo, é uma tentativa de explicar e esconder, as violências sofridas pelo povo negro, sob o argumento de uma harmonia entre brancos, indígenas e negros, apesar da gritante desigualdade e negligência com a qual nós e povos originários indígenas que permaneceram fomos tratados na escravização e no pós-abolição. Porém, não só a ciência produziu e ainda produz legitimações argumentativas das hierarquias raciais, outras instituições como o Estado e a igreja também fabricam suas verdades sobre a superioridade branca.

Kabenguele Munanga (2009) argumenta que o racismo seria fruto de duas matrizes: a científica e a religiosa. A primeira já abordamos aqui, no que tange a perspectiva religiosa, o autor apresenta o mito bíblico de Noé e seus três filhos, Sen, Jafé e Cam, que são respectivamente o ancestral originário das raças branca, amarela e negra. Conta a história que o construtor da Arca teria se embriagado num dia de festa e seus filhos o encontraram nu e bêbado. Eles o ajudaram a se repousar, mas Cam, o filho de pele negra, debochou e riu da nudez do pai, que o amaldiçoou e toda sua prole, condenando-os a escravidão, a serem os servos dos filhos de seus irmãos, ou seja, servos dos brancos. Os filhos de Cam, que assim como ele tem a pele escura, são os africanos, os negros, e toda a tragédia que se impõe sobre essa gente, da fome à escravidão, é consequência do desrespeito de seu ancestral Cam contra seu pai.

Há também outros discursos religiosos, do passado e dos dias atuais que buscam encontrar justificativas para a desigualdade racial. Muitas delas inclusive se baseiam numa lógica punitivista, em que o politeísmo praticado por alguns grupos africanos/negros, seria um pecado castigado por deus (o cristão), que proíbe e pune através da escravidão, da fome, da doença, da guerra, o culto à outras divindades que não ele mesmo. Nos parece que de fato, deus, fez o homem sua imagem e semelhança: o homem europeu, tão ego-eurocêntrico quando seu próprio criador. Esse raciocínio punitivista se aplica também quando se fala das religiões de terreiro brasileiras.

São subterfúgios, malabarismos retóricos que tentam introjetar na estrutura social e na cultura de um povo, explicações em que se pode confiar, para que o ódio e a submissão do negro sejam normais, para todos os grupos racializados, brancos e negros inclusive.

Dessa forma, somente pela Redenção de Cam, pela remissão de seus negros pecados, há salvação para nós. O quadro citado, a Redenção de Cam, feito por Modesto Brocos no

século XIX, representa uma família interracial, em que uma avó negra retinta, agradece com as mãos ao céu, pelo neto, filho de sua filha negra com um homem branco, ter nascido com a pele clara. Cam se redime no embranquecimento que é ao mesmo tempo a aniquilação do negra.

Nota-se que no século XIX, religião e ciência se dão as mãos na empreitada de justificar o racismo, e isso se compreende, uma vez que as explicações sobre as origens das desigualdades raciais, devem ser fortes o suficiente para “produzir narrativas que acentuem a unidade social, apesar de fraturas como a divisão de classes, o racismo e o sexismo” (ALMEIDA, 2019).

Contudo, ambas, ciência e religião também querem apontar um caminho, para que o problema fosse resolvido, não com justiça social e combate ao preconceito racial, mas pelas vias do branqueamento, dos corpos, da cultura, dos saberes, da sociedade, e porque não dizer, do território. (SANTOS, 2007). Isso se manifesta por exemplo nas ideologias eugenistas do século XIX e início do século XX, que defendiam o surgimento de um Brasil branco em menos de 100 anos. Para Mbembe (2018), a eugenia se desdobra hoje nas tecnologias genéticas, que permitem a manipulação de características físicas, por exemplo em inseminações artificiais.

A eugenia e o branqueamento da população, porém, não se dão somente numa dimensão genética-corpórea-fenotípica, mas num processo de branqueamento/aniquilação das formas de ser no mundo, das formas negras de ser, considerando a cultural, a epistemologia, as tradições, a corporeidade, os territórios. Então embranquecidos, os negros se libertarão de sua condição animalesca e primitiva (de acordo com o colonialismo), tornando-se proto-brancos, nunca plenamente um deles, mas sim um ser embranquecido, que habita um não lugar, entre a recusa de sua negritude, para escapar àquilo que o negro sofre pela sua “inferioridade”, e incapacidade de uma brancura inacessível:

Para ele [o negro] só existe uma porta de saída, que dá no mundo branco. Onde a preocupação permanente em atrair a atenção do branco, esse desejo de ser poderoso como o branco, essa vontade determinada de adquirir as propriedades de revestimento, isto é, a parte do ser e do ter que entra na constituição de um ego. Como dizíamos a pouco é pelo seu interior que o negro vai tentar alcançar o santuário branco. (FANON, 2008, p60)

Mesmo que o negro tenha encontrado e passado por essa “porta de saída, que dá no mundo branco”, o que significa a assimilação da cultura, da razão, da espiritualidade e formas de ser do branco, o embranquecimento do negro, não se dá plenamente, pois há uma barreira espaço-corporal que impede o processo.

O corpo é uma denúncia e um lembrete. A cor da pele, os traços grossos, a textura do cabelo, são todos elementos que denunciam ao branco, quando um negro “assimilado” quer estar entre eles, ser como eles. No fim das contas, o corpo acusa que o negro, jamais poderá ser branco. O lembrete serve ao negro, que olha para aquilo que a matriz colonial de poder, saber e ser institui enquanto padrão e norma, e pensa, que por ser negro, não será capaz de poder, de saber e de ser, como o branco. Denúncia e lembrança se juntam numa sentença negra e branca: eu/você não pertencem/pertence a este lugar.

Este lugar é, e não é somente simbólico pois se materializa, tem dimensão espacial e controla a circulação e acessos na cidade, que se expressam na sensação de estranhamento que se tem quando o corpo negro ocupa um espaço que a princípio, não o pertence e não pode ser ocupado por ele (independente se o sujeito é “embranquecido” ou não). Um exemplo, seria o de um motoqueiro que ao entrar num prédio ou condomínio de luxo, já é direcionado à entrada de serviço, porque certamente é um entregador, sendo que na verdade, é um convidado ou morador. Mas quem diria que um negro poderia morar naquele lugar? Quem diria que um branco convidaria um negro para estar naquele lugar? O samba elabora a questão:

*Elevador é quase um templo,
exemplo pra minar teu sono.*

Sai desse compromisso! Não vai no de serviço

Se o social tem dono, não vai!

(Identidade - interpretada e composta por Jorge Aragão 1992)

Outro exemplo, são os terreiros que não podem ocupar determinados espaços da cidade sem sofrer represálias, pois ali não é o seu lugar, ali não é lugar para práticas demoníacas, pagãs. Ou mesmo as ofertas e entregas às entidades e divindades que devem ser clandestinas.

Exú está nas encruzilhadas, no movimento que se vê na cidade, mas qual é o preço que pagamos se numa encruzilhada urbana, lhe cultuamos? Quero dizer, há uma punição para aqueles que ousam romper a lógica espacial branca para cultuar Exú nas encruzilhadas. No entanto, a cruz cristã se eleva em meio à selva de pedra sem receio, cultura e estrutura (MALDONADO-TORRES, 2019) se cruzam para formar este “símbolo” que representa, faz parte e sustenta a colonialidade do poder. Pela ordem colonial posta, a cruz de Cristo pode estar ali, mas no atravessamento entre essas dimensões da hegemonia, já se fez encruzilhada.

Dessa maneira, compreendendo as vias pelas quais a colonialidade do saber, do ser e do poder se engendram com o racismo na produção de uma normalidade das relações raciais, que se afirma na forma de pensar e ver o mundo, a partir de uma racialização hierárquica ou seja, o racismo é também uma racionalidade.

Vejamos à frente outras formas pelas quais se espacializam raça e racismo em sua dimensão religiosa.

4.3) Intolerância religiosa: afroteotopofobia e santuarização do território

No último dia 13 de junho, junto de um irmão e duas irmãs de santo do terreiro que faço parte, fiz uma oferta para Exú, no dia de sua comemoração na Umbanda. Entregamos os padês que fizemos numa encruzilhada urbana de um bairro próximo ao nosso terreiro. Quando chegamos no domínio de Exú, no entre caminho, esperamos até que pessoas que estavam próximas se afastassem, não por vergonha, mas por segurança e privacidade. Porém, mesmo que estivéssemos “sozinhos” na rua, somente em nossa própria companhia e das entidades que nos acompanham, o corpo não nega a tensão, os olhares atentos procurando alguém que estivesse nos observando ou se aproximando.

Entregamos as ofertas rapidamente e três dias depois, de acordo com a orientação que recebemos, voltamos para recolher e despachar os trabalhos. Quando chegamos à encruzilhada, os quatro padês arriados estavam revirados, uns mais do que os outros. O padê, a farinha, estava espalhada pelo chão, os alguidares fora dos lugares onde deixamos, revirados, em um deles, parecia que alguém havia cuspidos. As velas parecem que nem terminaram de queimar, estavam derrubadas e pela metade.

Curioso é que quando nos aproximamos das ofertas para as recolher, um homem que passava alertou para uma irmã de santo: *não mexe com isso não moça! cê pega um trem ruim aí!*.

O alerta poderia vir de uma pessoa branca, porém, ele era negro e isso não nos estranha, pelo contrário, só atesta a força da colonialidade do poder, que sendo tão capaz de introjetar seu padrão de religiosidade e espiritualidade na sociedade, faz com que negros e negras, sejam socializados e atravessados pelo ódio ao negro, que se torna auto-ódio, por si, numa dimensão individualizada e por aquilo que pertence a sua cultura, história e religiosidade, numa dimensão coletiva. Obviamente que ser negro, não implica em ser umbandista ou candomblecista, porém, não podemos ver como “normal” a repulsa que é criada dentro do corpo e espírito do negro contra si e seu povo e cultura, porque é isso, que o impulsiona a querer ser branco, pensar como o branco, rezar como o branco, experienciar o tempo-espaço como o branco, embranquecendo seu corpo.

Essa situação que vivemos ilustra o que é a intolerância religiosa, que pode ser definida como

[...] uma forma de pensar e também uma forma de agir. Ser intolerante, em termos de religião, é pensar que seu credo é melhor, ou mais certo do que os outros. Ser intolerante em termos de religião, é agir como se somente o seu credo pudesse existir e ser cultuado. Ser intolerante é ser preconceituoso. É violentar a liberdade de escolha de outro Ser Humano. Ser intolerante é ser preconceituoso.[...] A intolerância religiosa se revela das mais diversas e variadas formas: olhares de estranheza e desdém; barreiras familiares; agressões verbais; atitudes proselitistas indesejáveis; danos ao patrimônio; preconceito e morte. (JAGUN, 2018, p56)

A partir do argumento de Márcio de Jagun, podemos entender que a intolerância religiosa está diretamente atrelada à racionalidade ego-eurocêntrica branca, que quando se depara com o espelho d'água no lago das espiritualidades e religiosidades, só consegue ver com bons olhos a si mesma, seu deus e crença. Os outros credos e ritos, são o duplo negativo do branco, são os cultos que de acordo com o discurso da intolerância são amorais, sem ética ou valores positivos. De certa forma, o racismo religioso reproduz e faz parte da mesma dicotomia que a ciência e religiosidade moderna criam sobre a superioridade branca e a inferioridade negra.

O preconceito, a discriminação, a intolerância e, no caso das tradições culturais e religiosas de origem africana, o racismo se caracterizam pelas formas perversas de julgamentos que estigmatizam um grupo e exaltam outro, valorizam e conferem

prestígio e hegemonia a um determinado “eu” em detrimento de “outrem”, sustentados pela ignorância, pelo moralismo, pelo conservadorismo e, atualmente, pelo poder político – os quais culminam em ações prejudiciais e até certo ponto criminosas contra um grupo de pessoas com uma crença considerada não hegemônica.

No cerne da noção de intolerância religiosa, está a necessidade de estigmatizar para fazer oposição entre o que é normal, regular, padrão, e o que é anormal, irregular, não padrão. Estigmatizar é um exercício de poder sobre o outro. Estigmatiza-se para excluir, segregar, apagar, silenciar e apartar do grupo considerado normal e de prestígio (NOGUEIRA, 2020, p19)

O estigma sobre as religiões de terreiro e outras não hegemônicas é bem como, demonização. Essas religiões subalternizadas são realocadas no universo mitológico cristão para representar o mal, figuras demoníacas. A demonização é por assim dizer a roupagem que o cristianismo racista dá às religiões de terreiro para que elas representem este mal, que serve como referência para que a igreja cristã seja o bem, numa perspectiva dicotomizada. Nossos orixás, nkisis, voduns e guias espirituais, são associados ao diabo e outros seres infernais da mitologia cristã que sequer existem na cosmovisão de religiões como a Umbanda e o Candomblé. Para nós, não faz sentido pensar no inferno ou no diabo, tão pouco cremos na dicotomia cristã entre bem e mal. De certa forma a demonização do nosso sagrado é também a manifestação da matriz de poder colonial pois quando as entidades dos povos de terreiro deixam de ser vistas como outros deuses e deusas presentes no mundo, e passam a ser enclausuradas na representação demoníaca da cosmovisão do cristianismo, o que se tem é sobreposição da mitologia e espiritualidade cristã sobre as outras de tantos povos diferentes que são reduzidas ao estatuto de credices, mitos, superstições, para serem reinventadas como o oposto, o inimigo, o antagônico ao padrão cristão de fé.

E portanto, a estigmatização, que é um exercício de poder de acordo com Nogueira (2020), é decorrência da colonialidade do poder, pois se dá com a fixação de afetos e desafetos (MBEMBE, 2018) sobre a religiosidade dos povos de terreiro, na constituição da estrutura e cultura (MALDONADO-TORRES, 2019) da nossa sociedade, que vê de maneira normal e natural (ALMEIDA, 2019) a condição inferiorizada em que são postas a Umbanda e o Candomblé no campo religioso brasileiro.

Num retorno ao debate sobre condição espacial da colonialidade do poder, podemos dizer que quem quer que tenha depredado os trabalhos que fizemos, e também o aviso do sujeito que passava por ali quando fomos recolhê-los, agiu de acordo com a ideia de que aqueles objetos rituais que não são cristãos, não deveriam estar ali, pois são objetos rituais

reconhecidos como pertencentes aos ritos de terreiro. O ato, portanto, se expressa como violência material, na destruição das ofertas e dos objetos, e simbólica, na mensagem que o ato de agressão carrega: “este não é um lugar para vocês”. Haveria uma destruição do geossímbolo (BONNEMAISON, 2002) que a encruzilhada sacralizada assume, como domínio do orixá mensageiro?

Estes atos de intolerância religiosa são também atos de “santuarização do território” (MBEMBE, 2018). A ideia apresentada pelo autor, diz de um movimento atual, baseado nas sensações de insegurança, medo, perigo constante, que pulsam a partir da presença do outro, que é uma ameaça em potencial. Mbembe (2018), articula essa noção crítica de território-santuário numa escala global em que o terrorismo (racializado na figura do muçulmano e do Islã) é o grande inimigo do ocidente, que de acordo com as nações hegemônicas, deve ser controlado, vigiado e combatido, sobretudo através das tecnologias disponíveis que permitem o vigiar e punir, numa analogia foucaultiana.

Porém, o conceito de colonialidade, nos permite uma recalibragem na escala de análise, ou seja, permite que possamos observar as hierarquias de raça, gênero, sexualidade, espiritualidade, entre outras, numa dimensão interpessoal, local e urbana.

Este território-santuário é, portanto, a espacialidade da matriz colonial de poder (que tem sua dimensão global a partir do termo “colonialidades globais”), que se manifesta em muitos lugares, em escalas diferentes. Isto significa que esta é expressão da espacialização das hierarquias de raça, espiritualidade, e conhecimentos (com suas particularidades locais), análise esta que buscamos estabelecer em nossa pesquisa.

Para existir, o território-santuário precisa se proteger, manter-se unificado, fixo como verdade única, superior na hierarquia. Este “templo” da matriz de poder moderno-colonial não pode ser maculado pelo outro (o negro, o mulçumano, o LGBTQIA+), por um padê, porque o padê oferece perigo, já que faz parte de religiosidades negras. “*não mexe com isso não moça! cê pega um trem ruim aí!*”. Poderíamos ao invés disso ter escutado: chuta, que é macumba! Expressão que popularmente se usa no Brasil e demonstra o que se deve fazer com objetos, ofertas e outros elementos sagrados afro-brasileiros, ou com quaisquer outras coisas que se queira afastar, expulsar, destruir.

Por isso, a santuarização do território, é conseqüentemente um processo de “afroteotopofobia” (OLIVEIRA, 2019), ou seja, o medo, receio ou aversão contra espacialidades religiosas negras, ou mesmo, medo dos geossímbolos negros. No imaginário

social de parte do povo brasileiro, as práticas rituais de terreiro são formas de praticar o mal. Não se imagina que um padê entregue na rua, carregue os pedidos de um bom emprego, de caminhos abertos, de proteção ou mesmo agradecimento. A demonização das religiões de terreiro e sobretudo de do orixá Exú e da “linha de esquerda²⁵” dos malandros, pombagiras, baianos e exus catiços, anda de mãos dadas com a desterritorialização das religiões de matriz africana.

A afroteotopofobia neste sentido, não se diferencia da intolerância religiosa, mas a complementa expondo a sua dimensão espacial, que não resume tão somente ao ódio e aversão contra religiosidades marginalizadas, mas como uma estratégia que impede a constituição de suas territorialidades e a sua permanência num determinado lugar, ou a uma comunidade, através de ataques aos terreiros, mas também aos seus símbolos e lugares sagrados.

O caso da Tenda Umbandista Luz Amor e Caridade - TULAC é um exemplo de como a santuarização do território é uma forma de regular a presença dos terreiros e das espacialidades sagradas das tradições afro brasileiras na cidade.

Já há alguns anos estamos buscando formas de sair do aluguel, comprar um terreno e construir um terreiro novo, da maneira como queremos e como pede a tradicionalidade, com os assentamentos, os espaços de culto e recolhimento ritual, e com áreas para as ervas sagradas, dentre outros elementos.

Em 2017 começamos a buscar terrenos para construir nossa casa. Circulamos por muitos bairros procurando lotes, preços e dimensões. É um desejo nosso, que o novo terreiro seja construído num lugar acessível para quem frequenta a casa, em termos de transporte público e acessibilidade, porque não queremos selecionar os frequentadores da casa, e também por acreditar que a umbanda tem de estar entre os populares, porém, todos os terrenos bem localizados para nós, ou seja, que se possa chegar de ônibus (e não no sentido de estarem nos áreas com maior valor do solo urbano) estão em bairros aglomerados, com muitas casas e vizinhos próximos. Isso a princípio não seria um problema se a TULAC não tivesse no seu histórico problemas com moradores que encontraram formas de expulsar o terreiro brandamente (ou brancamente?) das redondezas, por conta do racismo religioso.

²⁵ É chamada de linha de esquerda um conjunto de entidades, guias espirituais que se manifestam na umbanda é que carregam arquétipos que são demonizados, mal vistos e em muitos casos associados ao mal. São ciganos e ciganas, malandros e malandras, pomba-giras e exús. Toda essa gente traz a sabedoria das ruas, da boemia, da noite.

Na época em que nossa casa ficava no bairro JK, foram através de pequenos ataques cotidianos e denúncias ao corpo de bombeiros e a polícia, que a TULAC foi expulsa do bairro, como vemos numa de nossas entrevistas:

[...]O problema foi com os moradores do nível da rua. Porque depois as nossas giras passaram para mais à noite, a gente extrapolava um pouquinho o horário das 10 horas, e aí eles começaram a reclamar, a gente saía várias vezes e eles ficavam olhando com a cara feia e tal, até que a gente começou a sofrer ataques com pedra. Eles pagavam, ou sei lá, pediam para que crianças tampassem pedra, pessoas mesmo iam nesse campo, o campo era abaixo do salão e o salão era abaixo do nível da rua. Então eles desciam e pegavam essas pedras e tampavam para o alto e diversos momentos a gente tomou pedrada. Não me esqueço de uma vez[...] o caboclo abrindo a gira, e sem que ninguém esperasse, ele mandou parar o atabaque [...] mandou todo mundo abaixar [...] todo mundo baixou, no que ele fez isso, segundos depois começou a voar pedra de tudo quanto é lugar, e se ele não tivesse feito isso, as pedras tinham vindo na nossa cabeça. Então a gente sofreu esse tipo de ataque, sofreu várias vezes também...esse eu não me esqueço a gente também tava na gira, e sempre com Caboclo, o Sr Rompe Mato, ele mandou a gira parar, tava cantando, mandou a gira parar e falou pro cambone: “corre e abre a porta agora”. Ele abriu a porta e tinha um cara que tinha acabado de defecar, na porta mesmo, no nosso assentamento da frente, nós tínhamos a porta, o assentamento de Exu a esquerda, e ele defecou, mesmo, ele tava com as calças, subindo as calças, tinha acabado de fazer isso, a gente chegou a ver, eu não porque eu estava incorporada, mas o povo chegou a ver ele correndo de calças na mão. Como uma reação, né ninguém ia escolher aquele ponto, por mais que fosse atrás do campo, para defecar. Ele fez intuído mesmo de nos constranger. Esses ataques começaram a ser reincidentes, tanto pedra, quanto defecar na porta do terreiro, quanto as vizinhas né, ameaçaram a polícia, até um dia, a gente funcionou lá durante quatro anos, se não me engano, é três ou quatro anos. Até o dia que sem mais nem menos nós fomos notificadas do despejo. E nós fomos notificados, a gente sempre soube que ali era um lugar improvisado. (Entrevistada 3)

Quando questionamos se foram apresentadas justificativas para o despejo, a resposta é que:

Não, não, nos disseram, o administrador do campo, que ali não era lugar de alguém, era um lugar público e o campo é um lugar, é um patrimônio, da comunidade, do bairro. E o administrador, aquela gestão, que sempre nos, nos recebeu assim, de certa forma bem, porque a gente também nunca disse que era um terreiro, a gente alugou lá falou que era um grupo de estudos, depois eles viram a gente tocando os atabaques e entenderam o que que era, mas nunca... ele disse que eles tinham sido denunciados, pelo corpo de bombeiros e que a gente não tinha adequação suficiente para trabalhar e a minha mãe chegou a propor as adequações, né? Tinha que ter uma outra porta de segurança, etc, para que a gente funcionasse mas ele não aceitou. Então assim a gente até hoje não sabe na realidade. Que houve uma notificação, uma denúncia houve. A gente não sabe a origem dessa denúncia, se essa denúncia,

foi por moradores que sabendo dessa nossa inadequação apostaram nessa denúncia, não se sabe se foi uma rixa de clubes, porque naquele momento esse clube estava numa disputa de eventos com um outro clube de Juiz de Fora[...] outro espaço, e eles estavam se denunciando inadequações pro Corpo de Bombeiros. A gente não sabe na realidade, a origem dessa denúncia. A espiritualidade nos disse que foi um ataque em relação ao terreiro, por que? por que que foi? Porque ele disse que era[...] o campo que estava inadequado para as atividades todas, mas só a nossa parou, só o nosso espaço parou. Continuou tendo evento que eles tinham semanalmente, os jogos, a parte lá que eles comercializavam bebida, tudo continuou só a gente parou. Então eu entendi naquele momento que se fosse uma rixa de Clubes, como eles estavam dizendo né? Que houve essa denúncia, o clube inteiro ficava interditado e eu não vi isso acontecer. Duas semanas depois o clube inteiro estava funcionando e nós não podemos voltar e a gente ficou de uma semana para outra, eu me lembro que isso foi num sábado, a gente tinha gira no dia seguinte foi a última gira, e eu anunciei pro corpo mediúnico e para os assistidos que já era um número considerável. Nós já tínhamos mais de 25 médiuns e já atendíamos aí 60, 60 assistidos. Semanalmente 60, 80 assistidos e eu me lembro que eu disse aquilo com pesar muito grande, não contive o choro, né? Porque não sabia o que seria da gente na outra semana nós não tinha dinheiro, suficiente pra alugar, pra comprar ou fazer qualquer coisa além daquilo ali. (Entrevistada 3)

Neste relato vemos como opera a afroteotopofobia através dessas violências físicas e simbólicas aos espaços de culto das religiões de terreiro. São pedradas, achincalhamentos, humilhações, denúncias, que querem expulsar umbandistas e candomblecistas de seus lugares. Na época, ainda não fazia parte da casa, mas também vivenciei essas violências pois no lugar onde a TULAC funciona hoje, enfrentamos situações parecidas, pois em quase cinco anos no mesmo endereço já sofremos ameaças de processos judiciais por vizinhos, já atiraram pedras no telhado do terreiro, e “cabeção de nego” (pequenas bombas) em nosso portão. Uma igreja evangélica que fica cerca de 400 metros de distância, já nos contaram, fala do nosso terreiro durante seus cultos, como se fossemos uma ameaça maligna ao bairro e a sua comunidade. Alguns moradores próximos chamaram a polícia que foi até o terreiro “averiguar” a situação. Geralmente, a acusação é por conta do barulho dos atabaques, mesmo sem desrespeitarmos a lei do silêncio, tanto que em uma das ocasiões, fomos interrompidos pela polícia durante um estudo religioso que fazíamos no terreiro sem nem usar os instrumentos rituais.

Além disso, alguns vizinhos se incomodam com a presença dos consulentes na rua semanalmente aos domingos. São cerca de 180 a 210 pessoas que frequentam a casa e se organizam numa fila na calçada antes dos trabalhos começarem e a casa abrir para recebê-los. A fila inclusive já soa num outro tom para nós que somos da casa e também para os

consulentes, porque ali se formaram laços, amizades, entre as pessoas que frequentam o terreiro, como se fosse um outro momento de socialização, mas ao mesmo tempo a fila (até mesmo isso) se tornou também uma preocupação, pois é algo usado para nos atacar.

Mas há de se dizer, que essas reclamações sobre o movimento na rua não são unânimes, pois muitos vizinhos frequentam a TULAC e gostam da casa, sem contar que esse público de quase 200 pessoas, passaram também a consumir do comércio do bairro. A mercearia que fica ao lado do terreiro passou a vender muito mais, e pode dobrar o seu espaço e comprar equipamentos e produtos novos. Ao lado da mercearia surgiu concorrência: alguns vizinhos começaram a vender café, suco e pequenos lanches na porta de suas casas para as pessoas que ficam na fila.

Curioso é que se esse número de pessoas, numa rua sem saída, numa tarde de domingo incomoda tanto a ponto de se acionar a polícia, que atende ao chamado (como se este já não fosse suficientemente absurdo), por que não incomoda da mesma forma o transtorno causado pela “missa do impossível”, celebração católica que acontece frequentemente as terças feiras, na mesma região em que fica a TULAC, e que conta com a participação de milhares de fieis, que bloqueiam a rua e provocam mudanças temporárias no tráfego da região, coordenado pela mesma polícia que interrompe as giras no terreiro?

Por esses motivos é que na campanha pela nossa “casa própria”, buscamos terrenos que estejam afastados de muitos vizinhos, porque queremos evitar que essas situações se repitam. Não queremos nos isolar, mas a afroteotopofobia promove este distanciamento. Portanto ela é ao mesmo tempo um processo que expulsa os terreiros de onde estão, mas também os impede de se re-territorializar, pois os terrenos que encontramos ou não são acessíveis para quem não tem carro, ou são absurdamente caros.

Talvez seja por isso que os outros dois sacerdotes que entrevistamos, tenham construído seus terreiros em lugares que ficam entre 10 e 20 quilômetros do centro da cidade, um deles, o mais distante, com mais de 25 anos de existência, fica quase na zona rural de Juiz de Fora. Ambos, foram uma das primeiras construções a se instalarem nos lugares onde estão, quem veio depois teve que aceitar a presença de um terreiro nas vizinhanças. Mas estes lugares cresceram em comparação com décadas atrás, estão urbanizados, e as igrejas neo-pentecostais já são presentes. Outra casa de Umbanda e Candomblé conseguiriam se territorializar na região? O questionamento é válido.

Até então vimos como a afroteotopofobia atinge os templos religiosos afro brasileiros, mas como já dissemos, ela também afeta os lugares sagrados para o povo de santo que estão fora de nossas casas, nossos geossímbolos (BONNEMAISON, 1981).

Exemplo disso é o relato que os integrantes do Pé de Ferro nos fizeram durante o trabalho de campo que realizamos com eles em abril de 2019. Anos atrás, quando foram realizar a “*panha*” das folhas para a cerimônia do batismo e confirmação na quinta-feira santa, uma mulher que mora perto da mata em que eles sempre foram buscar as folhas sagradas, ameaçou chamar a polícia, pois eles estavam numa área proibida, “pegando coisas pra fazer macumba”. Outro exemplo são as ofertas que fizemos para Exú e que foram destruídas, como já falamos acima, violências que também aconteciam com as oferendas feitas no Parque da Lajinha, antes mesmo da proibição do decreto nº11.266/2012. Outros casos que se enquadram são violações e profanações de objetos e lugares sagrados, símbolos, etc.

Portanto, notamos que a afroteotopofobia acompanha o movimento das manifestações da religiosidade negra que se contraem no terreiro e se expandem por outros lugares sagrados (CARNEIRO, 2009). Se expressa no ataque e destruição aos terreiros, mas também aos geossímbolos afrobrasileiros, fazendo com que tanto os templos religiosos, quanto os corpos dos povos de axé, sejam perifêrizados, submetidos à uma condição marginal e clandestina em relação a centralidade branca dos padrões de espiritualidade e religiosidade, que punem material e simbolicamente, quem ousa romper o ditame colonial.

Em tempo, o medo e ódio aos lugares sagrados e de culto das religiosidades negras, se amarram na construção de discursos e narrativas espaciais homogeneizantes, que ignoram a presença de religiosidades negras no espaço urbano. Exemplo são as “Marchas para Jesus”, passeatas das comunidades cristãs protestantes e neopentecostais, mas que também contam em alguns casos com católicos, que não se privam de dizer que “Declaramos que Juiz de Fora é do Senhor”. O veredito é anunciado na 20ª marcha que aconteceu em Juiz de Fora em 2013, com dezenas de milhares de participantes.

A frase em si não é um problema, faz parte da iconografia e do discurso sobre o sagrado das igrejas evangélicas de maneira geral. No entanto, isso se torna um problema na medida em que a Marcha é realizada com apoio logístico e financeiro da Prefeitura de Juiz de Fora, que se faz presente na praça pública (Praça Antônio Carlos e Parque Halfeld - centro da cidade). No evento a prefeitura presente oferece ali serviços públicos como atendimento a

beneficiários do programa Bolsa Família, orientação jurídica e serviços de saúde. É visível o apoio à manifestação religiosa padrão, enquanto discrimina negativamente as religiosidades marginalizadas uma vez que no ano anterior fora aprovado o decreto nº11.266/2012 pelo então prefeito Custódio Mattos (PSDB).

A eleição de Bruno Siqueira para o mandato de 2013-2017 (PMDB), faz juz à linha política conservadora e reacionária do partido do novo prefeito e perpetua os ataques e discriminações aos povos de terreiro juizforanos, e a laicidade do Estado.

A afroteotopofobia aí se manifesta também na dimensão do racismo institucional, que pode ser compreendido como:

[...] o estabelecimento de parâmetros discriminatórios baseados na raça, que servem para manter a hegemonia do grupo racial no poder. Isso faz com que a cultura, os padrões estéticos, e as práticas de poder de um determinado grupo tornem-se o horizonte civilizatório de um conjunto da sociedade. (ALMEIDA, 2019, p40)

Neste sentido, a afroteotopofobia não pode ser vista somente como manifestação individual ou a-histórica do racismo e intolerância religiosa de quem ataca terreiros e objetos e elementos do sagrados afrobrasileiros, mas deve-se compreendê-la a partir das ações promovidas e permitidas por instituições historicamente referenciadas na sociedade moderna como o Estado que direta e indiretamente discriminam de maneira negativa espacializada as religiões de terreiro, vale lembrar que houveram na história brasileira inúmeras leis que atacavam diretamente as religiões de terreiro e suas práticas rituais.

A declaração de que “Juiz de Fora é do Senhor” deixa de ser elemento discursivo das religiões pentecostais isoladamente e se insere num contexto maior de exercícios de poder que fazem de fato com que uma cidade pertença e seja dominada por um grupo religioso que assume postura colonial quando se impõe como a única religiosidade/espiritualidade possível e com “direito” à cidade.

Como afirma Nogueira (2020), a intolerância religiosa está relacionada com estigmas negativos sobre o povo de terreiro, e a estigmatização é um exercício de poder, e este poder, completamos, se exerce corpo-espacialmente na forma da afroteotopofobia (individual e institucionalizada). O autor inclusive demonstra isso indiretamente quando apresenta exemplos do que chama de “normatização da cristãoocracia” em cidades que apresentam nas suas vias de entrada e saída placas que afirmam: “Jesus Cristo é o Senhor de Mauá!” (Mauá, SP, 2016); “Sorocaba é do senhor Jesus Cristo.” (Sorocaba, SP, 2012); “Bem-vindo a Nova

Iguaçu. Esta cidade pertence ao senhor Jesus.” (Nova Iguaçu, RJ, 2018); “Carapicuíba é do senhor Jesus.” (Carapicuíba, SP, 2012).

Ou seja, a afroteotopofobia é um instrumento de manutenção da ordem espacial colonial cristã que organiza, junto de outros fatores e agentes, o espaço urbano, feito santuário-território dos padrões brancos de existência. Vejamos agora outra dimensão espacial do racismo.

4.4) Racismo ambiental

O segundo aspecto que abordaremos sobre a espacialização de raça e racismo, é através da noção de racismo ambiental, entendendo que o discurso ambientalista que debatemos no capítulo anterior serve de base para a expulsão de povos originários e comunidades tradicionais de suas territorialidades, como veremos.

A partir de algumas buscas por bibliografias sobre o tema, vemos que a questão do racismo ambiental no Brasil emerge no bojo dos debates sobre justiça ambiental, expressão que aglutina uma série de ações, lutas, princípios que se debruçam teórica e praticamente em organizações e militâncias sobre a problemática da distribuição desigual de recursos, proveitos e rejeitos da produção industrial, do extrativismo e outras atividades, a partir de critérios de raça, classe e origem geográfica, do impacto de tragédias e crimes ambientais, do acesso à recursos naturais e serviços e bens básicos de sobrevivência como a água e o saneamento básico, assim como da participação na construção de legislações e regulamentos ambientais (ACSELRAD, 2009).

O termo “racismo ambiental”, no entanto, racializa o debate das injustiças ambientais, quando na década de 80 nos EUA, mesmo período em que emergem muitos movimentos ambientalista no mundo, expõe a lógica racial de localização de aterros de resíduos tóxicos. Mais da metade deles, estavam próximos a bairros ocupados por negros (HERCULANO, 2006) e latinos, que conseqüentemente estavam vulneráveis aquilo que a toxicidade dos rejeitos químicos os expunha, considerando ainda, as outras desigualdades raciais impostas.

Parece-nos a princípio que o termo “racismo ambiental” é redundante enquanto instrumento da análise, uma vez que outras noções como a de racismo estrutural e sobretudo

a de racismo institucional poderiam dar conta de interpretar o conflito por exemplo que serviu de “base concreta” para o surgimento do conceito. Mas ao passo em que comparamos experiências do racismo e de suas formas de atuação vividas por diferentes povos negros no mundo, fica mais fácil evidenciar as distinções entre as “expressões” do racismo, que certamente, estão articuladas numa matriz de dominação racial-colonial capitalista, o que as faz coesas e capilarizadas no espaço e no cotidiano.

Portanto, por mais que saibamos que o genocídio da juventude negra, o encarceramento em massa de homens e mulheres negros, a parca representatividade e proporcionalidade étnica-racial em espaços de prestígio e poder (público e privado) e de mídia, bem como a negligência do Estado à vulnerabilidade socioeconômica dos negros e pobres, entre outras mazelas, sejam decorrências diversas do racismo, sabemos que elas não são as mesmas coisas e estão atreladas a dimensões diferentes do fenômeno “racismo”. A partir disso, torna-se relevante entender o que é este aspecto ambiental da discriminação racial. que de acordo com Herculano (2008):

diz respeito às injustiças sociais e ambientais que recaem de forma desproporcional sobre etnias vulnerabilizadas. O racismo ambiental não se configura apenas por meio de ações que tenham uma intenção racista, mas igualmente por meio de ações que tenham impacto racial, não obstante a intenção que lhes tenha dado origem. Diz respeito a um tipo de desigualdade e de injustiça ambiental muito específico: o que recai sobre suas etnias, bem como sobre todo grupo de populações ditas tradicionais – ribeirinhos, extrativistas, geraizeiros, pescadores, pantaneiros, caiçaras, vazanteiros, ciganos, pomeranos, comunidades de terreiro, faxinais, quilombolas etc. – que têm se defrontado com a ‘chegada do estranho’, isto é, de grandes empreendimentos desenvolvimentistas – barragens, projetos de monocultura, carnicultura, maricultura, hidrovias e rodovias – que os expõem de seus territórios e desorganizam suas culturas, seja empurrando-os para as favelas das periferias urbanas, seja forçando-os a conviver com um cotidiano de envenenamento e degradação de seus ambientes de vida. Se tais populações não-urbanas enfrentam tal chegada do estranho, outras, nas cidades, habitam as zonas de sacrifício, próximas às indústrias poluentes e aos sítios de despejos químicos que, por serem sintéticos, não são metabolizados pela natureza e portanto se acumulam. (HERCULANO, 2008, p16)

A partir da conceituação acima, entendemos que são interpretadas como racismo ambiental uma série de injustiças intencionais ou não, que com mais intensidade afetam populações negras, rurais e urbanas, através da contaminação e adoecimento de seus corpos e territórios, bem como de sua desterritorialização e destruição de modos de vida.

Dando continuidade a reflexão que iniciamos anteriormente sobre a espacialização da colonialidade, vemos que o racismo ambiental de certa forma expressa a colonialidade do saber e do ser.

Tomemos como primeiro exemplo, a negligência do Estado com as populações negras urbanas e rurais. A condição de vida a que somos submetidos nas periferias e favelas, impõe sobre nós condições ambientais de adoecimento e vulnerabilidade. Essas condições se expressam por exemplo, na falta de saneamento básico, nos esgotos a céu aberto, nas construções populares em áreas de risco, na contaminação das águas e solo de comunidades rurais pelo neoextrativismo (como vemos nos recentes crimes ambientais cometidos pela Samarco e Vale, no ano de 2015 em Mariana-MG, e no ano de 2019 em Brumadinho-MG), bem como na privação do acesso a água, um direito básico negado à várias famílias negras e pobres das favelas do Rio de Janeiro, em plena crise sanitária do COVID-19, que pode ser evitado lavando as mãos frequentemente.

Todos estes elementos e exemplos de vulnerabilidades ambientais apresentados, tracejam um aspecto do racismo ambiental que está diretamente ligado à saúde, ao corpo, a manutenção da vida, que se torna uma limitação para os mais pobres e negros, na medida em que projetos de precarização (para privatização) dos serviços públicos de saúde como o SUS, que são baseados em políticas de austeridade neoliberais, dificultam a democratização e acesso ao direito à saúde pública.

Neste sentido, essa face do racismo ambiental é também o exercício da necropolítica (MBEMBE, 2018) do Estado. Para o autor, o necropoder está relacionado não só ao deixar morrer e fazer viver do biopoder foucaultiano, mas ao fazer morrer os descartáveis, os menos humanos, os negros.

De acordo com dados do IBGE (2019) e da Rede de Observatórios da Segurança (2019), a população negra é aquela que vive em piores condições em termos de saneamento básico e moradia, ou seja, vivem em condições e áreas insalubres, vulneráveis ao adoecimento e morte do corpo e mente.

O fazer morrer do racismo ambiental cria “zonas de sacrifício” que são definidas como:

[...] objeto de uma concentração de práticas ambientalmente agressivas, atingindo populações de baixa renda. Os moradores dessas áreas convivem com a poluição industrial do ar e da água, depósitos de resíduos tóxicos, solos contaminados,

ausência de abastecimento de água, baixos índices de arborização, riscos associados a enchentes, lixões e pedreira[...] (ACSELRAD, 2004, p12)

Ou seja, as zonas de sacrifício, são lugares em que as condições de vulnerabilidade ambiental levam ao adoecimento e morte gradual da população. É a forma espacial do racismo ambiental e uma das expressões do necropoder. Podemos dizer que nem todas as favelas e periferias são zonas de sacrifício, no entanto, toda e qualquer uma pode ser feita como tal a partir das ações do Estado, pois elas tem o marcador social que habilita as políticas de morte: são os lugares onde estão os negros, os pobres, os “outros”.

Como segundo aspecto do racismo ambiental, o caso da privação do acesso à natureza/biodiversidade sofrido por comunidades quilombolas, indígenas, ribeirinhas e povos tradicionais de matriz africana (nos quais se inclui os povos de terreiro) dentre outros segmentos de povos e comunidades tradicionais, nos serve de exemplo.

Vimos na terceira seção deste trabalho, que estes sujeitos detêm saberes e cosmovisões nos quais a natureza não é somente objeto ou recurso, mas integra de maneira horizontal e equilibrada a realidade e o mundo. Estes saberes implicam diretamente numa outra relação (tradicional, ética, ecológica, religiosa) entre nós e a natureza, de tal forma que ela se torna algo necessário à reprodução da vida e a manutenção da saúde física, mental e espiritual.

Devemos considerar que para a religiosidade de matriz africana corpo, mente e espírito não estão isolados. São dimensões de um ser que se relacionam, de tal forma que o adoecimento de um se reflete no outro como somatização e consequência dos sofrimentos que nos acometem, que cometemos com outrem e que alimentamos. Neste sentido, falar de saúde na perspectiva das religiões de terreiro é falar de um equilíbrio entre corpo, mente e espírito do sujeito, e num equilíbrio do sujeito com o mundo.

Este equilíbrio “interno” do sujeito consigo, e do sujeito com o mundo, retoma a noção de contração e expansão (CARNEIRO, 2009) que caracteriza a territorialidade dos terreiros. É no terreiro (contração), que o sujeito busca a cura para as agonias da vida e do mundo (expansão). Neste espaço (contração) folhas, ervas, minerais coletados nos domínios dos orixás (expansão), serão ritualizadas para curar, ou mesmo, do terreiro o sujeito ou a comunidade irão até os domínios dos orixás buscando o que precisam. Nessa dinâmica se produzem itinerários de cura.

Denominamos por itinerários de cura este movimento não linear que se faz buscando nos terreiros as curas para os adoecimentos promovidos pela sociedade do capital, do egoísmo e das opressões, e a partir da chegada nas casas de axé segue-se para outros lugares conectados a geografia sagrada e mitológica afrobrasileira, que são espaços de alimentação do axé, para então, retornar à sociedade. Por meio da noção de itinerante curativo entendemos que os processos curativos podem acontecer dentro do próprio terreiro, trazendo elementos da “natureza”, do mundo, para serem ritualizados em oferendas, ebós, banhos e defumações. Mas podem bem como se dar por fora deste espaço religioso, como quando precisamos ir até as matas, as cachoeiras, ao mar, ao descampado.

A circulação do sujeito por estes itinerantes de cura nos lança por um lado num movimento de entendimento da dor, do adoecimento, uma vez que a cura acontece também durante o trajeto em que é necessário se incomodar com a dor, senti-la, entendê-la e querer dar fim a mesma. Por outro lado, a cura acontece por meio de trocas de energia, entre aquele ou aquela que está adoecida, e o axé, as forças externas a seu próprio corpo que podem curá-lo(a). Lançamos mão de um exemplo comum no cotidiano do povo de santo: por vezes no terreiro somos orientados por uma entidade a tomar um banho de cachoeira para curar certa aflição. No trajeto, do terreiro (ou de onde se está) até a cachoeira carregamos e sentimos a dor, pensamos sobre ela e suas origens, chora-se, como se pusemos pra fora do corpo em forma de água, o sofrimento. Nos domínios de Oxum, esse sofrimento será lavado pelas águas doces da iabá, que limpa e revigora. Aí se expressa esse itinerante curador, a expansão e contração, a troca, do sujeito consigo, do sujeito com o mundo.

Gomes (2012) pensa bem como em “rotas culturais de plantas” criadas por quintais urbanos cultivados principalmente por mulheres pobres e negras, cheios de ervas e folhas curadoras, utilizadas em benzeções, e ritos de umbanda e candomblé.

Os itinerários curativos, se conectam portanto, com os geossímbolos e territórios sagrados que estão “fora” das imediações do terreiro, mas também com os quintais das rotas culturais de plantas, nos quais se materializa, através da biodiversidade cultivada, a riquíssima sabedoria tradicional sobre as plantas e suas funções de cura e fortalecimento.

Sendo assim, pensar em manutenção da saúde na perspectiva da religiosidade de terreiro implica pensar no acesso à natureza externa ao corpo, à biodiversidade, uma vez que a noção de itinerante curativo implica em movimento e circulação. Deve-se considerar que as

curas e medicinas dos povos tradicionais derivam justamente de seus saberes sobre as folhas e ervas e do axé que elas carregam.

Essas outras relações com o “mundo natural” se realizam como um modo ser e saber no/do mundo que tem outro tempo-espaço dado pelos ciclos naturais, diferente do tempo-espaço fugido e acelerado da modernidade, do progresso capitalista urbano, dessa forma estes modos de ser e saber são constituintes inclusive de suas/nossas territorialidades como debatemos anteriormente.

No entanto, seus saberes, cosmovisões, modos de vida, subalternizados pela matriz colonial de poder - e saber - (que nos adocece e mata), são vistos como impedimentos ao progresso, ao desenvolvimento, ao turismo, à “preservação” da natureza-objeto. Vale dizer inclusive no que tange a questão do desenvolvimento, que há um discurso hegemônico sobre o que é o desenvolvimento e como ele deve se dar.

Para povos tradicionais extrativistas o desenvolvimento necessariamente deve estar inserido nas relações éticas e ecológicas com a natureza, ou seja, deve respeitar as regras e códigos pelos quais se lida com o mundo natural. Deve manter-se um equilíbrio que garanta a saúde do mundo por fora de nós, que reflete na nossa própria. Os ciclos “da natureza” são de certa forma o tempo da produção, dessa maneira para desenvolver, não é preciso destruir, consumir até o limite um determinado recurso, ou mesmo produzi-lo artificialmente, como se faz no agronegócio, quiçá um dos principais responsáveis pelo adoecimento a médio e longo prazo das populações urbanas e rurais que se contaminam com agrotóxicos, hormônios, insumos utilizados no plantio.

Entendemos então, que a manutenção da vida e da saúde física, mental e espiritual, para os povos tradicionais, depende de suas relações com a natureza, a terra, de tal forma que se privados de seus territórios e territorialidades desarticulados pelo neoextrativismo, pelo agronegócio e desenvolvimentismo capitalista, sofrem portanto a outra dimensão do racismo ambiental do qual falamos, que desterritorializa sujeitos e comunidades, em favor do capital e seus empreendimentos.

Essa outra dimensão do racismo ambiental se dá como privação do acesso à biodiversidade, à natureza. Esse processo acontece na medida em que estes povos que têm outra relação com o mundo, são impedidos de perpetuá-la através de desterritorializações pautadas na desvalorização racista de seus saberes, religiosidades e epistemes. É a

desterritorialização das suas “relações ecológicas e ambientais”, ou seja, seus modos de vida. Portanto, a privação do acesso à natureza é também negação do direito à territorialidade.

O caso do Parque da Lajinha em Juiz de Fora é um exemplo deste processo de desterritorialização promovido pelo racismo ambiental, pois demonstra como a relação territorializada dos povos de terreiro com a natureza, fora desterritorializada em função do desenvolvimento e de reorganização do capital no tecido urbano.

O Plano de Ação Urbano Ambiental em Juiz de Fora-Minas Gerais que analisamos anteriormente, não só pensa a questão do manejo ambiental no Parque da Lajinha, bem como propõe também, medidas para o desenvolvimento econômico da cidade (envolvendo o Parque) através do turismo, lazer e serviços culturais.

A partir da leitura do Plano de Ação Urbano Ambiental em Juiz de Fora-Minas Gerais, sobre o qual falamos na terceira parte deste trabalho, nos parece que foram feitas reuniões consultivas para o planejamento das ações no parque, não consta porém, como indicado na introdução do documento, a lista dos presentes nesses encontros no Anexo 2 do relatório. Entretanto, de acordo com o item 6, foram convidados para a produção do plano de manejo, além dos agentes supracitados: pesquisadores da UFJF, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), o Instituto Estadual de Florestas (IEF), a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA), e o empresariado da rede hoteleira ParkHotel.

É necessário ressaltar que dentre tantos agentes institucionais, dos setores públicos e privados, não foram convidadas a integrar os espaços consultivos, os e as representantes da sociedade civil, sobretudo os e as umbandistas e candomblecistas que usavam o lugar e tinham ali seus geossímbolos e territorialidades, tão pouco outros sujeitos que praticavam no parque o seu lazer e sociabilidade. Essa é por sinal uma das características que Acseirad (2004) e outros teóricos e ativistas da luta pela justiça ambiental atribuem ao processo de determinação das “zonas de sacrifício”: a ausência ou parca representatividade dos sujeitos que habitam os territórios impactados pelo racismo ambiental em espaços de decisão política onde se debate o que será feito com estes mesmos territórios.

Em tempo, analisando o plano de manejo, nota-se também como se constroem argumentos científicos que permitem cercamentos e desterritorializações, já que mais tarde, a Prefeitura de Juiz de Fora aprova o decreto de número 11.266, que institui o parque como Unidade de Conservação e proíbe:

“promover manifestações religiosas que façam uso de fogo ou deixem qualquer resíduo, oferendas religiosas ou velas.”(Decreto nº11.266, 10 de julho de 2012)

A proibição, por mais que não cite a Umbanda ou o Candomblé, é bastante direta na escolha dos sujeitos a quem afeta, pois são elementos fundamentais da prática ritual destas religiões as oferendas, as velas, o fogo. Nesse sentido, a proibição imposta pelo decreto se faz como expressão do racismo ambiental, pois priva, expulsa e desterritorializa os povos de terreiro juizforanos de um dos seus espaços sagrados, de suas territorialidades.

A desterritorialização promovida através do racismo ambiental se relaciona também com o racismo institucional, mais ou vez, pois o que vemos é o exercício do poder institucional e o “funcionamento das instituições, que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, desvantagens e privilégios a partir da raça” (ALMEIDA, 2018). Neste caso, essas vantagens e privilégios têm dimensão ambiental e religiosa e econômica.

Ao passo em que as práticas rituais de terreiro são proibidas, tanto o plano de manejo, quanto o decreto, sugerem contraditoriamente que sejam realizadas no parque uma série de outras atividades e serviços que não são vistos como “pressão antrópica” como é o caso da presença do povo de santo. Sugere-se que sejam criadas praças de alimentação, decks de contemplação do lago, lojas de suvenires, etc, que atendam as demandas de outra parcela da população juizforana. Segundo Oliveira (2017):

Assim, as comunidades de terreiro nas grandes cidades sofrem por um duplo processo. Primeiro pela intolerância religiosa que destrói espaços litúrgicos e discrimina seus adeptos com suas roupas características em seus itinerários. O segundo processo que passa pelas comunidades de terreiro está diretamente ligado aos capitalistas raciais por ter como matriz de sua configuração espacial áreas verdes, e o mercado imobiliário tem pressionado pela desconfiguração dessas comunidades em espaços-vitrines da cidade, além de contribuir para a aceleração de processos de periferização dos locais de culto da religião afro-brasileira. (OLIVEIRA, 2017, p99)

Ademais,

Tais contradições, ao serem construídas no âmbito das prefeituras do país, corroboram o fato de que as políticas públicas propostas pelo Estado brasileiro, no tocante a regulação do espaço urbano, tendem a prejudicar as comunidades-terreiros das religiões afro-brasileiras. (PIRES, 2012, p322)

A situação do Parque Natural Municipal da Lajinha, do Plano de Manejo e do decreto nº11.266, se encontram neste segundo processo citado por Oliveira (2017), que não são situações exclusivas de Juiz de Fora e que demonstram como o racismo ambiental institucionalizado, se relacionam também com os processos de higienização e gentrificação, dado que a proibição imposta pelo decreto nº11.266/12, expulsa os indesejáveis do parque, para que ele possa ser reapropriado como espaço de lazer, turismo e comércio na cidade, considerando principalmente, que logo a frente do parque fora construído um dos hotéis mais caros da cidade, inacessível para aqueles que antes ocupavam o parque.

Aqui, chegamos ao fim deste capítulo, tendo entendido como a construção epistêmica-social do conceito de raça, cria um discurso negativo, objetificador e animalizante sobre os sujeitos negros, que enraizados nas estruturas e instituições sociais, é capaz de dominar e produzir constantemente formas de controle, privilégio e desvantagens, o viver e o morrer, de acordo com as hierarquias raciais, pilares da colonialidade, do saber, do ser e do poder. Também entendemos como as diferentes formas de racismo afetam os corpos e manifestações culturais e religiosas negras, buscando sempre a anulação de nossas existências e o embranquecimento de nossa forma de ser no mundo. Todas essas expressões coloniais do fenômeno da raça e dos racismos, se espacializam e criam os espaços da brancura e da negrura, segregados e hierarquizados, que tendem a se homogeneizar no branco ou sucumbir. Mais uma vez numa encruzilhada, nos questionamos a partir de então, seria o racismo um conjunto de técnicas e métodos de produção deste espaço segregado e hostil às pessoas negras? Poderíamos ver o racismo como uma das formas de produção do espaço urbano?

5) Considerações finais

Oxalá criou a Terra
Oxalá criou o Mar
Oxalá criou o mundo
Onde reinam os Orixás

A pedra deu pra Xangô, meu pai é rei justiceiro
As matas deu para Oxóssi, caçador grande guerreiro
O mar com pescaria farta ele deu pra Iemanjá
Os rios deu para Oxum, os ventos para Oyá
Grandes campos de batalha deu para Ogum guerreiro
Campinas Pai Oxalá deu para seu boiadeiro
Jardim com lindos gramados, deu para as crianças brincar

Oxalá criou o mundo onde reinam os Orixás
Mas Oxalá criou a Terra
Oxalá criou o Mar
Oxalá criou o mundo
Onde reinam os Orixás

O poço deu pra Nanã, a mais velha Orixá
E o cruzeiro bendito deu pras almas trabalhar
Finalmente deu as ruas com estrela e luar
Para Exu e Pombo Gira nossos caminhos guardar

Mas Oxalá criou a Terra
Oxalá criou o Mar
Oxalá criou o mundo
Onde reinam os Orixás

Ponto de umbanda, autoria desconhecida

Oxalá é o orixá mais velho, ele é o último a se saudar. De tão velho que é, anda curvado e se apoia no cajado que carrega. Ele está junto de Nanã, a mais velha orixá, nas águas paradas da lagoa, no céu azul de nuvens poucas e brancas, na brisa leve. Oxalá está na calma, na paciência, na serenidade e na paz, por isso veste somente branco. Caminha à passos lentos, sem pressa, nem aflição pois sabe o tempo das coisas que desde Exu, o princípio, precisam caminhar até o fim. Assim o mais velho, completa com o senhor dos caminhos, um

ciclo que não se interrompe. Oxalá é o ar que alimenta o nosso corpo e o fogo da vida, da ação, do axé.

Com a paz do velho, chegamos ao fim deste trabalho, porém ainda temos caminho a frente, pois os propósitos políticos dessa pesquisa, não se encerram na dissertação. Como dissemos nos capítulos metodológicos, nos preocupamos neste texto com a construção de argumentos que possam sustentar o projeto que estamos construindo junto do Movimento Negro Unificado - MNU, do Instituto Feijão de Ogun - IFO, do Jardim Botânico da UFJF. Essa contribuição se expressa tanto na elaboração do protocolo de consulta prévia que pretende garantir e orientar a utilização do espaço do Jardim, para ritos das comunidades de terreiro juizforanas, mas também em projetos e ações sobre a diversidade religiosa em Juiz de Fora e no campo da educação ambiental antirracista.

A pandemia do COVID-19 nos impôs limitações no que tange aos processos que seguem a partir da metodologia da pesquisa-ação, sobretudo aos seminários que estávamos organizando. Todo este calendário fora momentaneamente suspenso por conta do isolamento social e de todos os outros desdobramentos que vivemos nos últimos na vigente crise sanitária do novo coronavírus. Por mais que tenhamos alternativas virtuais de dar continuidade ao projeto, a mobilização das pessoas envolvidas que já era difícil, torna-se mais complicada. A força e necessidade da presença corpórea, do hálito, do axé, neste sentido ficam mais evidentes.

No que tange a pesquisa-ação (e as metodologias participativas de modo geral) como proposta metodológica, compreendemos que fora uma escolha coerente com nossos princípios teóricos e políticos, e com a necessidade concreta, na medida em que permite a horizontalidade no diálogo entre sujeitos e saberes, rompendo com dominações epistêmicas. A abertura do Jardim Botânico para essa iniciativa, demonstra também a possibilidade no âmbito da produção teórica, bem como no institucional, de aproximar a universidade do povo e dos seus saberes e conhecimentos. A partir desta aliança, seriam possíveis ações de pesquisa, ensino e extensão no campo da educação ambiental a partir das cosmovisões de terreiro, ao passo em que se valoriza a cultura afrobrasileira e se combate o racismo religioso.

Em tempo, assim como toda metodologia, a pesquisa-ação apresenta suas contradições e limitações. Em que medida a proposta que estamos levando a frente, como discutimos anteriormente, não poderá servir para conter os povos de terreiro num mesmo lugar e restringir seu acesso através por exemplo de criminalizações, a outros espaços? Essa

seria uma limitação deste projeto em específico, ou da metodologia escolhida? Considero que seja uma limitação de ambos, da pesquisa-ação e do projeto, diante da proporção da problemática que de certa forma, pelo menos por enquanto, extrapola nossas possibilidades de ação. Quais outras alternativas teríamos para assegurar o direito dos povos de terreiro juizforanos diante do cenário político atual? Deve-se ter em mente o contexto de retrocessos e ofensiva da intolerância religiosa através de setores do neopentecostalismo, dentro e fora da política formal, como observamos em Juiz de Fora.

No jogo das relações de poder, sempre estivemos em desvantagem, principalmente pela capilaridade e institucionalização do racismo na sociedade e no Estado brasileiro e pela manutenção das hierarquias do padrão de poder moderno colonial (QUIJANO, 2010) no qual a opressão racista se insere. Contudo, nunca deixamos de nos alimentar de axé, e a partir dos terreiros, exercer as forças de resistência ao projeto de “genocídio do negro brasileiro”, ou seja, da constante tentativa de altericídio das formas de ser afrobrasileiras, do outro construído como proto-humano (MBEMBE, 2018).

O terreiro se faz portanto, como um “entrelugar” (SODRÉ, 2019) entre o visível e o invisível, uma encruzilhada onde estes dois mundos se encontram, e um entrave da sanha racista de desumanização e aniquilação do negro, na medida em que nos alimenta e fortalece para caminhar neste mundo violento para quem carrega a marca da cor.

Contudo, não se pode fazer do terreiro um lugar irreal, fantasioso, deve-se compreendê-lo como parte deste mundo e portanto atravessado por disputas, como a que se dá entorno do embranquecimento da cosmovisão, das práticas rituais, da cultura de terreiro e afrobrasileira, bem como por contradições. O terreiro deve ser visto como potência, no sentido de ser este espaço em que se planta, cuida e compartilha axé, poder, mas também como a possibilidade, o devir de uma razão negra (MBEMBE, 2018) positivada, que nos ensina a lição da coexistência com a diferença (SODRÉ, 2019), da alteridade, que não se restringe ao outro humano, mas aos outros seres-força que aí estão, trocando energias, conosco.

Estes saberes tradicionais e ancestrais implicam numa outra lógica espacial, noutros usos do espaço e do território, e em outras formas de pertencer à paisagem. As territorialidades das religiões de terreiro juizforanas, assim como as dos terreiros de todo país, baseadas nos mitos bioantropomórficos (DIEGUES, 2008) da cultura afrobrasileira, são experiências e práticas de um outro espaço, que se faz no mercado das trocas de Exú, em que

todos tem “moedas” para trocar, porque ninguém está de mãos vazias e ninguém sai perdendo. São câmbios de energia, força, saberes.

Este mercado das trocas em nada se parece com o mercado capitalista, que se apropria do espaço, fazendo dele o locus da sua produção (e produto) incessante de mercadorias mensuradas pelo dinheiro, uma delas é a natureza. Em agosto de 2019 o Parque da Lajinha foi “adotado” pela iniciativa privada num acordo entre a Prefeitura de Juiz de Fora, a Secretaria de Meio Ambiente e Ordenamento Urbano (Semauro), o Instituto Estadual de Florestas (IOF) e a organização do Ibitipoca Off Road (IOR) circuito de rali da região, que se responsabilizou por reflorestar fragmentos do parque. Não há nada de novo. Sob o falso lustro da sustentabilidade e do capitalismo verde, o que temos é a apropriação de espaços públicos pelo setor privado em detrimento dos populares, processo de certa maneira previsto e incentivado pelo Plano de Manejo Ambiental de 2005 e pelo decreto nº 11.266/2012.

O racismo neste sentido, é o instrumento para gentrificar e segregar, para expulsar os negros e pobres, para embranquecer os lugares e assim fazê-los mais atrativos aos consumidores da exclusão, que se alimentam dessa diferença desigual que se produz no mundo contemporâneo. Não há capitalismo sem racismo, Malcom X já disse. Nas suas dimensões, ambiental e religiosa (na forma da afrotopofobia), o racismo é o aniquilador dos corpos, das “formas sociais”, do sagrado e das potências negras, para a produção d’um espaço urbano branco, imagem e semelhança do homem ego-eurocêntrico formatado pela heteronormatividade, pelo moralismo cristão e por um “delírio da razão superior” (MBEMBE, 2018).

Projetos como o que estamos construindo através deste trabalho de certo são limitados, mas são formas de resistir às violências da colonialidade a partir de experiências ancestrais e reafirmações da nossa existência no mundo visível e invisível. No limite, são defesas da cidade como espaço dos encontros, como uma grandiosa encruzilhada. Nos encontros do Feijão de Ogun, mulçumanos, umbandistas, candomblecistas, compartilhavam seus hábitos para pensar políticas da coexistência das tradições, da amizade, entre deuses, deusas, cultos que se cruzam nas ruas, nos templos, nos geossímbolos que grafam uma cidade que nos parece um altar em que a pluralidade é louvada.

As reterritorializações dos “condenados da terra”, ao passo que denunciam as estratégias do racismo para nos matar, acendem luzes num mapa apagado, criando conexões

entre muitas outras resistências: os indígenas, os quilombolas e outros povos tradicionais e originários. Uma geografia da esperança.

“A gente combinamos de não morrer”, diria Conceição Evaristo, e o combinado se afirma quando lutamos por nossas territorialidades e pelo espaço, condição para o viver e o fazemos pelos mais novos que virão, com a força e sabedoria dos mais velhos que estão e não estão no passado, na forma de memória, mas também de ancestralidade presente, no aqui, no agora. Sankofa, o pássaro que mira o passado para construir o futuro, é a ilustração dos sentidos, da semântica, da experiência do corpo e da orientação espacial que o terreiro nos transmite: saberes ancestrais que abrem caminhos (em direção ao sul decolonial) para a reconstrução de humanidades violentadas, e da esperança num mundo onde caibam outros mundos.

A paz de Oxalá não chega só no fim do caminho, pois o velho é o ar que respiramos e por isso está sempre conosco. Está no sopro que atíça o fogo e queima as inverdades na justiça de Xangô. Está na guerra, em Oxaguiã, o Oxalá mais jovem que luta para conquistar a paz. A paz de Oxalá, está no princípio, quando Exu, Eleguá, Elegbara, Aluvaiá, numa gargalhada contagiante, abre os nossos olhos e sorrisos, acende o tesão e desejo, por um mundo possível, que só se concretiza, no caminho.

Referências bibliográficas

ABREU, C. S. **Favela e Remoção em Juiz de Fora**: um estudo sobre a Vila da Prata. 2009. 112 p. Dissertação (Mestrado em Serviço Social)- Serviço Social, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009. Disponível em: <<https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/4544>>. Acesso em: 16 ago. 2018.

ACSELRAD, Henri. Apresentação: De “bota foras” e “zonas de sacrifício” – um panorama dos conflitos ambientais no Estado do Rio de Janeiro. In: ACSELRAD, H. (Org.). **Conflito Social e Meio Ambiente no Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004a. p. 07-18

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Valdevino de. **Fronteiras semânticas**:: o diálogo das linguagens rituais pentecostais e umbandistas - uma análise das expressões gestuais. 2018. 255 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/8004/1/valdevinodealbuquerquejunior.pdf>. Acesso em: 05 jun. 2019.

ALMEIDA, S.L. **Racismo estrutural**. São Paulo: Editora Sueli Carneiro/Pólen, 2019.

BALDISSERA, Adelina. Pesquisa-ação: uma metodologia do “conhecer” e do “agir” coletivo. **Revista Sociedade em Debate**. Vol 7, nº2, 2001, pag 5-25.

BARBOSA, Jorge; CORREA, Aureanice de Mello. A paisagem e o trágico em O Amuleto de Ogum. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Paisagem, imaginário e espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

BERTRAND, Georges. Paisagem e geografia física global: um esboço metodológico. **Revista IGEOG/USP**, São Paulo: USP, n. 13, 1971.

BOAES, Antônio Giovanni.; OLIVEIRA, Rosalira dos Santos. Religiões afro-brasileiras e ética ecológica: ensaiando aproximações. **Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH**. Ano III, nº9, jan/2011.

BONNEMAISON, Joel. 1981. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny. (Org.) **Geografia Cultural: Um Século (3)**. Rio de Janeiro; EdUERJ, 2002.

BRANDÃO, Carlos .R. **Pesquisa Participante**. 8ªed, São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé - Tradição e poder no Brasil**. 1ªed, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Editora Pallas, 2009.

CARNEIRO, Leonardo, O. **A metrópole sagrada: geograficidades de um Rio de Janeiro afro-brasileiro**. 2009. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Geografia)–Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

DIEGUES, A.C. **O Mito moderno da natureza intocada**. 6ªed, São Paulo: Hucitec: Nupaub/USP, 2008.

DOCUMENTÁRIO - Terreiros Livres Ana Laura Pompe da Costa 2019 - https://www.youtube.com/watch?v=MR4LmL_h3c0

DOMINGOS, Luis. T. A Visão Africana em relação à Natureza. In: Anais Do III Encontro Nacional Do Gt História Das Religiões E Das Religiosidades – ANPUH - Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1991.

FALS BORDA, Orlando. Aspectos teóricos da pesquisa participante: considerações sobre o significado e o papel da ciência na participação popular. in: BRANDÃO, Carlos, R. **Pesquisa Participante**. 8ªed, São Paulo: Editora Brasiliense, 1990. p43-62

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO (NKOSI), Deivison. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo in: **Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher**. Org: Eva Alterman Blay. – 1. ed. – São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 75-104

FOSTER, John. B. **A ecologia de Marx: materialismo e natureza**. 4ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. 2ªed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

_____, Michel. **As Palavras e as Coisas**. 10ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

FREIRE, Paulo. Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação. in: BRANDÃO, Carlos, R. **Pesquisa Participante**. 8ªed, São Paulo: Editora Brasiliense, 1990. p34-41

FREITAS, André V. **Áreas protegidas, normas e território usado: o sistema nacional de unidades de conservação da natureza (SNUC) como um instrumento de ordenamento territorial**. 2014. 174 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2014.

GOMES, Angela M. S. Etnobotânica e territorialidades negras urbanas da Grande Belo Horizonte: Terreiros e quintais. In: SANTOS, Renato. E. (Org.) **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis: DP et Alii Editora, 2012. p278-308

GONÇALVES, Carlos W. P. **Os (des)caminhos do meio ambiente**. 15ªed: São Paulo: Contexto, 2018.

GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura, S; MENESES, Maria, P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ªed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: “do fim dos territórios” à multiterritorialidade**. 1ªed: Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2004.

_____, R. **Território e multiterritorialidade: um debate**. 2010. Revista GEOgraphia. Ano XI, nº17, 2007.

HERCULANO, Selene. O clamor por justiça ambiental e contra o racismo ambiental. **Revista de gestão integrada em saúde do trabalho e meio ambiente**, v. 3, n. 1, p. 01-20, 2008.

_____, Selene; PACHECO, Tania. Racismo ambiental, o que é isso. **Rio de Janeiro: Projeto Brasil Sustentável e Democrático: FASE**, 2006.

HOLZER, Werther. Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente. **Revista Território**, v. 2, n. 3, p. 77-85, 1997.

INSTITUTO FEIJÃO DE OGUN. **Carta de princípios**. 2018

JAGUN, Márcio. Intolerância religiosa: negligências seculares e providências emergenciais. In: SANTOS, B, I. [et al.] (Orgs.). **Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço**. 2ªEd bilíngue: Rio de Janeiro: CEAP, 2017

JUIZ DE FORA. **Decreto n. 11.266, de 10 de jul. de 2012**. Decreto 11.266. Juiz de Fora, p. 1-4, jul. 2012. Disponível em: <https://jflgis.pjf.mg.gov.br/c_norma.php?chave=0000035286>. Acesso em: 18 jul. 2018.

JUIZ DE FORA, P. **“Plano de Ação Urbano Ambiental em Juiz de Fora-Minas Gerais”**. Juiz de Fora, 2005. Acessado em 13/07/2018. https://www.pjf.mg.gov.br/secretarias/sma/parque_lajinha/documentos/relatorio2_plano_manejo.pdf

LIMA, Elias, L. O mito do fator antrópico no discurso ambiental geográfico. **Revista Mercator**, Fortaleza, v.14, n.3, p.109-122, dez. 2015

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón. (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. 2ªed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. 3ªed. n-1 Edições, 2019.

_____, Achille. **Necropolítica**. 1ªed. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MEDEIROS, Rodrigo. Evolução das tipologias e categorias de áreas protegidas no Brasil. **Ambiente & Sociedade**. V. IX, n1. jan/jun. 2006, p.41-64.

MEDEIROS, Rodrigo.; IRVING, Marta, A.; GARAY, Irene. A Proteção da Natureza no Brasil: evolução e conflitos de um modelo em construção. **RDE. Revista de Desenvolvimento Econômico**, nº V, ano VI, no. 9, 2004, p. 83-93.

MERCHANT, Carolyn. *A morte da natureza: mulheres, ecologia e a Revolução Científica*. Trad. Heloísa de Araújo Duarte. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Schwarcz (Zahar), 2017.

MOREIRA, Ruy. **Para onde vai o pensamento geográfico?**. São Paulo: Contexto, 2008.

MUNANGA Kabenguele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999.

_____, Kabenguele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Inclusão social: um debate necessário? Disponível em: <<https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?p=59>> Acesso em: 10/11/2019

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3ªed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NOGUEIRA, Sidnei B. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Editora Sueli Carneiro/Pólen, 2020.

OLIVEIRA, Denílson A. 2017. Colonialidade, biopolítica e racismo: uma análise das políticas urbanas na cidade do Rio de Janeiro. In: CRUZ, Valter C.; OLIVEIRA, Denílson. A. (Org) **Geografia e giro decolonial**. 1ªed, Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017. p77-116

_____, Denílson A. Memórias subterrâneas negras na “Pequena África”. In: DOMINGUES, João; TELLES, Mário F. P. (Org) **Memória, patrimônio cultura, e a questão urbana no Rio de Janeiro: contradições, conflitos e desafios**. 1ªed, Rio de Janeiro: Letra Capital, 2019. p229-269

PIRES, Álvaro R. Urbanidade sob o prisma da religião afro-brasileira: O que a intolerância religiosa tem a ver com isso? In: SANTOS, Renato. E. (Org.) **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis: DP et Alii Editora, 2012. p310-331

PERUZZO, Cicilia M.K. Pressupostos epistemológicos e metodológicos da pesquisa participativa: da observação participante à pesquisa-ação¹. in: **Revista Época** III. Vol XXIII. Número Especial III, Colina, primavera 2017, pag 161-190.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. 1ªed, São Paulo: Companhia das Letras, 2001

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura S.; MENESES, Maria P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Neusa .S. Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. **Rio de Janeiro: Edições Graal**, 1983.

SANTOS, Renato .E. O ensino de geografia e as relações raciais: reflexões a partir da lei 10.639. In: SANTOS, Renato E. **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: o negro na geografia do Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

SANTOS, Rosalira. O.; GONÇALVES, Antônio. G. B. A natureza e seus significados entre adeptos das religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 3, n. 9, p. 1-16, 2011.

SILVA, Vitor. F.; CARNEIRO, Leonardo. O. A festa de preto-velho no Parque da Lajinha. **Revista de Geografia-PPGEO-UFJF**, v. 5, 2015.

SILVEIRA, Renato. Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. **Revista Afro-Ásia**. Vol 23, 1999, pag 87-144.

SOUZA, Albert M. Descontinuidades e permanências no Planejamento Urbano a partir do Plano Diretor Participativo da cidade de Juiz de Fora - MG. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2019. Disponível em < <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/11863> > Acesso em 21 de junho de 2020.

THIOLLENT, Michel. **Metodologia da pesquisa-ação**. 17^aed, São Paulo: Cortez, 2009.

TRIPP, David. Pesquisa-ação: uma introdução metodológica. In: **Revista Educação e Pesquisa**. Vol 31, nº3, 2005, pag 443-466.

